GESAMMELTE WERKE

VON

HERMANN SCHWARZ

BAND 2

JUNKER UND DÜNNHAUPT VERLAG / BERLIN

VORLESUNGEN ZUR ETHIK

UND VOLKSTUMSPHILOSOPHIE

VON

HERMANN SCHWARZ

1 9 4 3

JUNKER UND DÜNNHAUPT VERLAG / BERLIN

Einband: Horst Michel

Druck von A. Heine GmbH., Gräfenhainichen

INHALTSVERZEICHNIS

I. ETHIK

II. GEMEINSCHAFTSPHILOSOPHIE

(Zusammenfassung der Vorlesungen „Gemeinschaftsphilosophie" 1928/29 und „Soziologie" 1929/30)

III. GOTTESTUM IM VOLKSTUM
(Vorlesung 1931)

ZUR EINFÜHRUNG

Der vorliegende Band gesammelter Werke von Hermann Schwarz greift aus der Fülle seiner Vorlesungen diejenigen heraus, die sowohl ihm am meisten am Herzen lagen, wie sie das Gesicht seiner Philosophie am eindrucksvollsten hervortreten lassen. Es sind die Vorlesungen über Ethik, Gemeinschaftsphilosophie und Gottestum im Volkstum.

Seit Beginn seiner Dozententätigkeit hat Schwarz immer wieder seine Gedanken über sittliche Fragen vor wechselnden Hörerscharen vorgetragen. Mehrfach hat sich dabei sein Standpunkt gewandelt, er hat ihn immer höher und reifer gestaltet, sowohl methodisch wie inhaltlich. Die Methode wandelt sich allmählich vom Psychologischen ins Metaphysische. Im gleichen Schritt vertieft sich seine Auffassung inhaltlich.

Zuerst begegnet uns der Versuch, das sittliche Bewußtsein aus einem letzten Glücksstreben zu verstehen. Dann läßt er es auf axiomatischen Willensnormen beruhen, deren Text Selbstzucht und unselbstisches Wollen sei. Zuletzt kennzeichnet Schwarz das sittliche Bewußtsein dahin, daß sich erd- und lebensnahe menschliche Aufgabenwilligkeit mit der Bewegung der handelnden Ewigkeit erfüllt. Die hier veröffentlichten Vorlesungen spiegeln den letzteren Standpunkt. Sie stammen aus den Wintersemestern 1930/31 (Greifswald) und 1934/35 (Frankfurt am Main) und sind von ihrem Urheber in eins zusammengefaßt worden.

Die Vorlesungen über Ethik sind nur der erste Teil einer sich steigernden Trilogie. Schon in der zweiten Periode seiner ethischen Selbstverständigung hat sich Schwarz um nationale und soziale Fragen bemüht. Darüber gewähren die vorgelegten

Auszüge aus seinem Werke „Das sittliche Leben" einen Einblick. Aber erst in der Philosophie des Ungegebenen fand er den Zugang zu den Fragen des Gemeinschaftslebens, der ihm zu gläubiger Überzeugung geworden ist. „In der Willensverkettung brüderlich verbundener Menschen schreitet heilige Duheit, in deren Wirlebendigkeit sich alles andere sittliche Erleben gliedhaft hineinstellen muß, damit es nicht verdorre und zu seelenverzehrender Einseitigkeit werde." Hiervon handelt die zweite Reihe der vorgelegten Vorlesungen. Auch in ihnen sind zwei Darstellungen zusammengefaßt, von denen eine unter dem Titel „Gemeinschaftsphilosophie" im Wintersemester 1928/29, die andere unter dem Titel „Soziologie" im Wintersemester 1929/30 vorgetragen wurde (beide in Greifswald).

Aus dem Vorangehenden ergibt sich, in welcher Vorlesung die Lehrtätigkeit des Greifswalder Philosophen gipfeln mußte. Es ist die Vorlesung über „Gottestum im Volkstum", im Sommer 1931 gehalten. Sie ergänzt die in Band I abgedruckte Schrift gleichen Namens durch neue systematische Durchblicke und lehrreiche kritische Auseinandersetzungen. Es wird gezeigt, wie wenig die gedanklichen Mittel der christlichen Theologie hinreichen, der großen volklichen Bewegung unserer Tage gerecht zu werden, wie hilfloses Stammeln sie gegenüber dem artdeutschen Evangelium sind, das Männer wie J. G. Fichte und E. M. Arndt begeistert verkündet haben.

Dr. Thieler.

VORREDE

Nach dem Weltkriege waren in Deutschland Gegensätze aufgebrochen, die vorher in dem ruhigen Fortgange des bürgerlichen Lebens nur unterirdisch gegrollt hatten. Bei der Sicherheit der Verhältnisse vorher war niemand genötigt, die letzten Süchte oder Sehnsüchte seines Wesens zu öffnen oder auch nur zu erkennen. Mit der neuen Freiheit, wie sie die Träger des schwarz-rot-goldnen Systems verstanden, brachen die wahren ethischen Gesichter der Menschen auf. Vielen war der Obrigkeitsstaat nur der Bändiger ihrer Triebe gewesen. Die wilden Hunde, „Habsucht", „Herrschsucht", „Selbstsucht", lagen in ihrer Seele an kurzen Ketten. Die Kette riß, und nun bewahrheiteten sie an sich das Nietzschewort: „Deinen letzten Wert warfst du weg, als du deine Dienstbarkeit wegwarfest." Bei anderen war in der Notwehr gegen den Gesindelgeist eine um so leidenschaftlichere Liebe für Zucht und Ordnung erwacht. Sie erkannten plötzlich, wie bei so vielem, dessen Wert wir erst schätzen, wenn es uns fehlt, was die selbstbeherrschte Form des Staatswesens bedeutet. „Regierung um der Regierung willen, Gesetz als äußerer Zwang, wenn es nicht innere Pflichtnötigung der Seele werden kann!" wurde ihnen zum letzten Wahrwort. Noch andere redeten mit Ideenzungen. Bei den Sternen suchten sie die Ideale, an die sie glaubten, „Freiheit", „Gerechtigkeit", „Vaterland", „Menschheit". In ihre Seele fiel ein Lichtglanz ewiger Gestalten, und nun entbrannten sie in der Sehnsucht, mit diesem Glanze andere Seelen anzustecken. Alle Köpfe und Hände sollten helfen, die irdischen Verhältnisse der Wirrnis und Dunkelheit, in der sie gegeben waren, zu entkleiden, und nach dem Muster jener Ideale freie geistige Zeugungen daraus zu machen. In einer vierten Gruppe lebte der Gedanke des Gemeinschaftslebens.

Solidaritätsgefühle, Verbundenheitsstrebungen drängten hier zum Ausdruck in Begriffen und Lebensformen. Die Worte „sozial" und „sozialistisch" entfalteten ihre werbende, aber auch scheidende Kraft. Kein besseres Mittel gäbe es, um die Selbstbehauptung der einzelnen zu sichern, als Vergesellschaftung. Sie sei die schärfste Waffe gegen andere Individuen und Verbände.

Konnte es in solchem Wirrwarr eine feste Richtung geben? Der Nationalsozialismus brachte die feste Richtung vom politischen Erleben her. „Der höchste sittliche und religiöse Wert des menschlichen Lebens ist die Volksgemeinschaft." Diese Lösung war nicht theoretisch ergrübelt, sie wurde innerlich erlebt und praktisch betätigt. Sie war wie eine Offenbarung, etwas ganz Neues, das in den Streit und Widerstreit der Meinungen aufrüttelnd hineinstieß.

Seit Jahrhunderten hatten immer wieder Deutsche gegen Deutsche gekämpft. Zuerst Stämme gegen Stämme; da starben die einzelnen in der Treue gegen ihre Schirmherren, die Herzöge. Dann kämpften Glaubensgemeinschaften gegen Glaubensgemeinschaften; da starben die Einzelnen für ihren, ach so wesensfremden, Glauben. Darauf kämpften Staaten gegen Staaten, und die Einzelnen starben für ihren Staat (Preußen-Österreich). Erst in den Freiheitskriegen, dann 1870/71 und im Weltkriege, starben die Einzelnen für ihr gemeinsames Vaterland „Deutschland, Deutschland über alles!". Nach dem verlorenen Weltkriege lösten sich von neuem die Bande. Die Zerrissenheit wurde größer als je. Der Kampf von Schichten gegen Schichten, von Arbeitern gegen Bürger, hob an und drohte das Reich zu zersprengen. In diesem Chaos verkündete der Nationalsozialismus das Evangelium von der Volksgemeinschaft. Volksgemeinschaft in dem Lande der ewigen Entzweiungen? Es war eine einfache und doch zwingende lichtvolle Wahrheit. In einem kleinen Häuflein entzündet, griff sie rasch und immer rascher um sich und riß wie eine reißende Flamme alle deutschen Herzen mit sich. Aus ihr gestaltete sich der nationalsozialistische Staat. Die Idee der Volksgemeinschaft wurde zu politischer Macht, und diese er-

klärte die Biologie von Blut und Rasse zu ihrer geistigen Grundlage. Reicht letztere aus? Ist das notwendige Element, das in ihr enthalten ist, auch hinreichend, um die Idee der Volksgemeinschaft zu tragen?

Ein leidenschaftlicher Gegenstoß kam von außen her. Man schob der nationalsozialistischen Denkweise den Koloß des Weltgewissens entgegen, zieh sie des Rückfalls in Unkultur, der Verleugnung aller hohen menschlichen Ideale. Was man als besondere und abgesonderte Volkssittlichkeit ausgebe, habe nur stimmungsmäßigen Gehalt und stoße das Menschengeschlecht in den Naturzustand zurück. Im Inneren waren zwar alle Herzen, aber nicht alle Köpfe gewonnen. Entspricht die nationalsozialistische Denkweise, die in deutscher Notzeit so volksrettend aufgestiegen ist, mit ihrer starken Betonung von Blut und *Rasse* auch der geistigen Tiefe des deutschen *Wesens*, wie es sich in der Geschichte offenbart hat? Ist am Universalismus überhaupt nichts Wahres, oder gibt es vielleicht doch gemeinmenschliche Werte, die für alle gesitteten Völker gelten? Sind nicht durch die Alleinherrschaft des Gemeinschaftsgedankens auch die Werte der *individuellen Eigenart* gefährdet, das Recht und die Freiheit der Persönlichkeit?

Das sind Ungewißheiten, deren Aufklärung, wenn irgendwo, nur in einer Ethik erfolgen kann, die alle Tagesfragen in das Licht der Ewigkeit stellt.

I.

ETHIK

I. ETHISCHES REIFEN

ENTWÜRFE UND AUFSÄTZE

1. PSYCHOLOGISCH-ETHISCHE GEDANKENGÄNGE

a) DER ANFANG

(1889 geschrieben, Studentenzeit)

A. Erkenne dich selbst!

Wenn sich mir Gedankengänge voll Schönheit und Harmonie auftun, wenn mich ein Strahl der Wahrheit durchblitzt, wenn ich von selbstlosen Handlungen vernehme und selber Leidenschaftsaufwallungen besiege, dann fühlt sich mein Wesen für Augenblicke befriedigt, so vollständig, daß nichts zu wünschen übrigbleibt. Diese nächste Befriedigung erzeugt die Vorstellung, daß es auch dauernd befriedigt werden könne. Sie entspringt meinem „nach Befriedigung dürstenden Wesen". Ich könnte letzteres auch das „sittlich Wollende" in mir nennen, mit dem Vorbehalt, daß dieses Wollende ein außer mir liegendes Sittengesetz schlechtweg nicht anerkennt, sondern kraft seiner eigenen Natur seine höchste Beseligung in dem und nur gerade in dem findet, was man landläufig als das „Sittengesetz" zu bezeichnen pflegt. Es ist also nicht sowohl der uns einwohnende Vollstrecker des Sittengesetzes (wofür das „Gewissen" gilt), als vielmehr sein Erzeuger. Jener Durst nach Tiefenbefriedigung äußert sich durch alles Tun und Handeln der Menschen hindurch in einem ununterdrückbaren Gefühle. Wenn ich mich z. B. früher stundenlang der Einübung von Schachpartien hingab, so konnte ich wohl durch diese oder jene Stellung gefesselt werden, bestimmte Seiten meines Wesens waren angenehm erregt, so lange meine Gedanken auf das Spiel gerichtet waren; aber sie drängten nur ein in mir nagendes Gefühl der Unzufriedenheit zurück. Sie

übertäubten nur die bessere Überzeugung, daß ich meine Zeit mit etwas Hohlem und Unnützem vergeudete. Schweiften dann einmal meine Gedanken vom Spiele ab zu meinem eigenen Innenzustand, so trat ein Gefühl der Leere und Unzufriedenheit in mein Bewußtsein.

Die Gründe, die zu solchen Beschäftigungen treiben, entstammen eben nicht unserm ganzen und innersten Wesen, und das letztere wehrt sich dagegen mit einem Gefühle innerer Unlust. In der Tatsache solcher Selbstverurteilung regt sich jenes in unserer Tiefe lebendige Sittlichkeits-Ich. Es ist daher falsch, anzunehmen, daß das Sittengesetz uns etwas vorschreibe, was gegen unsere Natur sei. In ihm spricht sich vielmehr die Vollendung unserer Natur aus, der sie zustrebt, so daß es eine Selbstverständlichkeit ist, daß uns das Sittliche gut, das Widersittliche böse erscheint. Nicht die Frage ist schwierig, wie das Sittengesetz in die Welt gekommen ist, sondern die Frage, warum wir widersittlich so oft handeln.

Jedenfalls müssen wir von der Tatsache der sittlichen Selbstverurteilung ausgehen und mit Bewußtsein das vornehmen, was sich im Gefühl der Beschämung, der Reue, der Mißstimmung, sogar der Furcht vor Strafe, unbewußt ausspricht. Diese Gefühle deuten unmittelbar auf eine in uns ursprünglich vorhandene Selbstbeobachtung hin, auf eine geheime Rechenschaftsabgabe, die wir mit uns selber über unsere eigenen Handlungen vornehmen. In ihnen spricht sich das Streben aus, daß der Mensch vor sich selber im Grunde wahr sein möchte. Aber jene Gefühle als Gefühle verbürgen nicht, daß man sich nach ihnen richtet. Beim Eintritt in das Bewußtsein sind sie der Gefahr ausgesetzt, umgedeutet, zurückgewiesen, widerlegt zu werden. Ihre Aussage demütigt uns, und wenn der Mensch auch im geheimen fühlen mag, daß er unrecht hat, das offene Geständnis vor sich selber ist das schwierigste von allem. Mit krankhaft gesteigerter Tätigkeit weiß er sich vor sich selber zu entschuldigen, alle möglichen Gründe suchen die Gedanken hervor zur Rechtfertigung des Geschehenen, und sie behalten um so leichter den Sieg, je mehr sich der Mensch passiv ihren Einflüsterungen überläßt, je weniger er

kritisch auf dies Gewebe und Arbeiten aufmerksam wird, welches ich „Lüge des Bewußtseins" nennen will.

Die erste Tat, der erste Schritt des Menschen zur Selbsterlösung ist, daß er auf diese Lüge aufmerksam wird, daß er jene dem nur passiv Fühlenden so geläufige Tätigkeit durchschaut. Oft kommt das einem sauer an, man scheut sich davor, sich niedrig und bloß zu sehen; aber gerade der sittliche Widerwille vor sich selber, der einen ergreift, lehrt den Menschen, der Stimme zu vertrauen, die ihn verurteilt, lehrt ihn Achtung vor seinem eigenen innersten nach Befriedigung dürstenden Wesen. Er fängt an, das was bisher nur in seinen heimlichen Verantwortungsgefühlen vor sich ging, in sein Bewußtsein aufzunehmen, es mit klarem Willen zu wollen. Die unbewußt in ihm vorhandene Selbstbeobachtung beginnt er mit Bewußtsein zu üben. Er wird ein ethischer Charakter, in dem nicht passiv bloße Gefühle spielen, sondern den aktives Denken seiner Gefühle leitet, so daß es ihm unmöglich wird, sich selber zu belügen. Man lernt das, was man im Grund will, auch wirklich wollen.

Das thaumazein (Staunen) über die Objektenwelt war den Griechen der Anfang des Philosophierens. Das Staunen über die Innenwelt ist der Anfang der Ethik und macht den Menschen zum Herrn über sich selbst. Lernt man seine inneren Vorgänge beobachten, so kommt man in Wahrheit aus dem Staunen nicht heraus. Man ist im ersten Augenblicke versucht, sich als ein fremdes Wesen anzusehen. Man glaubt das eigene Sein zu verlieren, man weiß nicht, wo sich das eigene sonst so vertraute Ich von jenen fremden Kräften abgrenzt. Aber wir sehen ja, daß diese Kräfte fortwährend für uns arbeiten, daß sie unaufhörlich zusammengreifen, um unsere Handlungen zu veranlassen, unserm Streben zu dienen. Nur so lange wir ihnen unsern Selbstwillen gegenüberstellen, können sie uns fremd und unheimlich erscheinen. Aber vertrauen wir nur den Regungen unseres innersten Wesens, das unbestechlich bleibt gegenüber den Lügen des Bewußtseins und uns die Kraft schenkt, sie zu durchschauen und unsere letzte Wahrheit zu suchen, so geht es durch uns wie eine höhere Weihe. Die

Kraft, welche das Gute will und das Wahre erkennt, ist nichts von uns Verschiedenes, sondern sie ist mit uns einerlei.

B. Ideale

Weder der hat recht, der, allen Idealismus aufgebend, seinen egoistischen Bestrebungen nur an den äußeren Verhältnissen Maß und Grenze setzt, noch auch der, der der besseren Stimme seines Herzens zwar im Grunde vertraut, jedoch seinen Idealismus wie einen toten Schatz in sich vergräbt und sorgfältig vor der Welt abschließt; denn da unsere Ideale das Verhältnis von Menschen zu Menschen betreffen, so können sie nur dann gedeihen, wenn man ihnen im Verkehr mit Menschen nachlebt. Die rechte Kunst ist es, die Ideale als in der Welt latent aufzufassen und aufzufinden. Indem man die so anerkannten allezeit voranstellt und ihnen nachlebt, übt man einen Akt aus, der alle materiellen Nachteile und Rücksichten an Bedeutung übertrifft. Diese Bedeutung besteht in dem ideellen Gewinn, der durch solches Verhalten im ganzen Raume des menschlichen Zusammenlebens erzeugt wird. Der Mensch, der die Ideale aus der Welt herausholt, wird des Menschen Gott.

Ein Ideal hat nur dann echten Wert, wenn man lebendig dafür eintritt. „Lebe du selber deines Ideals würdig, und du strafst den Glauben an die Unerfüllbarkeit desselben schon durch die Innigkeit Lügen, mit der es sich in dir bestätigt!" Dann wirkt es wie ein Ferment. Indem es scheinbar immer vor der greifenden Hand entschwindet und indem immer neue Seiten unseres Wesens zurückbleiben, die ihm noch nicht entsprechen, verwirklichen wir es, dieselben bessernd, mehr und mehr. Nicht die Gewißheit, es erreicht zu haben, sondern gerade das beständige Gefühl, es fehle noch etwas daran, macht die Macht des Ideals aus und das daraus hervorgehende Streben, auch dies Etwas noch zu leisten. Darin zeigt sich eine wunderbare Übereinstimmung mit dem innersten Wesen des Menschen. Indem dieses Ideale in uns erzeugt, weist es uns auf die Bahn, die wir unserer Anlage nach zu wandeln berufen sind.

C. Gott

Auf den Namen „Gott" sind alle Bezeichnungen gehäuft, welche der Menschengeist für das Größte und Edelste zu ersinnen vermochte. Er fand den Ausdruck, in dem er alle unbestimmte Sehnsucht sammeln konnte, die ihn selber beseelte. Greifbar und faßbar hebt sich nunmehr das Ewige, Unvergängliche aus dem Irdischen und Sterblichen heraus, dies letztere selbst verklärend und weihend. Alle Gegensätze, welche die Menschenseele in ihrem reinen, idealen Streben kränkten und verstimmten, erscheinen uns in diesem Prinzip versöhnt. So konnte in ihm unbegrenzte Güte, die sich zu allem Geschaffenen hinneigt, in eins gehen mit unerbittlicher Strenge, die das Zurückstoßen seines, des Leben schaffenden Prinzips mit ewigem Tode ahndet.

Aber dieser höchste Punkt, den im Laufe seiner geschichtlichen Entwicklung das religiöse Bewußtsein im Christentum erreicht hat, wird der Anlaß, den mit ungemessener Verehrung umgebenen symbolischen Namen „Gott" fallen zu lassen und ihm einen höheren Inhalt zu geben. An der erglaubten Persönlichkeit hat die Religion die höchsten Gefühle der Menschenbrust gereift. Jetzt muß sie in ihrer Entwicklung weiter gehen. Sie muß auf den Personenkultus verzichten und das zu suchen anfangen, was sich hinter der Personifikation verbirgt.

Wir sagen „Gott ist die allumfassende Liebe". Was ist diese Liebe anderes, als der Zug der Seele zum All? Wir sagen „Gott ist seelenähnlich". Allerdings! Denn er ist die kühnste, die gewaltigste Offenbarung der Seele vor sich selber. Wir sprechen von „Geboten" Gottes. Solches Gebot will nichts anderes, als was der Seele selber ureigenstes Bedürfnis und der Gegenstand ihres idealsten Strebens ist. Wir sagen, Gott ist das weltregierende Prinzip. Das ist der Zug der Seele zum All, welcher der Überzeugung entstammt, daß nur in und mit der Welt die Seele ihre Ideale finden kann.

Bisher handeltest du nach Gottes Willen und empfandest die Beseligung deines Wesens als Kraft erst von ihm. Jetzt handele vielmehr so, daß dein eigenes, nach Befriedigung dürstendes

Wesen seine höchste Genugtuung findet, und du steigst bei gleichem tatsächlichen Erfolg um ein Unendliches höher. Der aus dem Mencheninnern herausverlegte Gott wird dann wieder zurückverlegt in dein eigenes Innere. Es ist die große Tat des Christentums, daß es den knechtischen Gehorsam gegen das Gesetz in den freien Gehorsam gegen Gott verwandelt hat. Aber es ist die größere Tat der sich selber verstehenden Menschenseele, daß sie den göttlichen Keim in ihrem eigenen Wesen entdeckt und, indem sie keinen Herrn über sich erkennt, in der Befriedigung ihres eigenen glühenden Triebes das Göttliche will.

b) AUS „GRUNDZÜGE DER ETHIK"

(Wissenschaftliche Volksbibliothek Nr. 51 u. 52 Schnurpfeil, Leipzig 1896.)

Es gibt Menschen, die die unselbstischen und die selbstischen Werte ebenso messen und vergleichen, wie sie die selbstischen Werte untereinander zu vergleichen pflegen; bei ihnen wird, wenn das Handeln im Sinne der selbstlosen Neigungen mit persönlichen Nachteilen verknüpft erscheint, ohne weiteres der selbstische über den unselbstischen Trieb siegen. Vielen andern Menschen dagegen erwächst bei der Vorstellung eines Streites ihrer selbstlosen mit ihren selbstischen Regungen ein ganz neues Gefühl. Ihnen weckt die Vorstellung eines solchen Handelns, in dem sie den unselbstischen gegen den selbstischen Trieb hintansetzen, das *Gefühl des Unwerts ihrer eigenen Person;* es ist in diesem Gefühle, als wären alle Eigenwerte in Nullen verwandelt, während die Fremdwerte ihren Wertbetrag beibehalten, oder als bliebe die endliche Größe aller Eigenwerte bestehen, während die Größe der Fremdwerte ins Unendliche steigt. Dieses neue, rätselhafte, merkwürdige Gefühl wirkt den Erwägungen, die auf das Handeln im selbstischen Sinne drängen, entgegen; verhindert es auch nicht immer das selbstische Handeln, so ist es doch da, und wenn irgend etwas in unserem psychischen Leben auf den Namen des Gewissens Anspruch machen darf, so ist es dieses Gefühl. Der Trieb zur Vermeidung des Unwerts,

den das in jenem Gefühle sprechende Gewissen im Falle der Verletzung unserer unselbstischen durch unsere selbstischen Neigungen über uns verhängt, ist der Pflichttrieb...

Kant hat fälschlich den Gegensatz, der zwischen dem Pflichttrieb und den selbstischen Neigungen besteht, zu einem Gegensatze der Pflicht mit allen Neigungen, auch den unselbstischen Neigungen, erweitert. In Wahrheit tritt der Pflichttrieb nur den selbstischen Regungen gegenüber, die mit unselbstischen streiten. Seine Funktion besteht gerade darin, daß er bei Strafe des vom Gewissen über unsere eigene Person verhängten Unwerts den selbstlosen Neigungen zu folgen anspornt. Selbstlos, nicht neigungslos zu sein, befiehlt die Pflicht...

Man sieht nämlich, daß, wo ein selbstloses Gefühl auftritt oft, vielleicht immer, ein zugehöriges urwüchsiges Gewissensgefühl mit auftritt, das die Verletzung des ersteren mit Unwert der eigenen Person ahndet. Jede Mutter, die für das Leben ihres Kindes das eigene Leben läßt, oder doch unter persönlichen Mühseligkeiten und Entbehrungen einzig dem Wohle ihres Kindes lebt, kann das bezeugen. Meist wird sie allein aus dem positiven Antriebe der Liebe zu ihrem Kinde handeln. Das Leben und das Glück ihres Kindes ist der allen Eigenwerten vorgezogene Fremdwert, dessen Vorstellung ihre selbstlose Hingabe ohne weiteres nach sich zieht. Aber kommt ihr einmal der Gedanke eines selbstischen, das Wohl ihres Kindes außer acht lassenden Handelns, so müßte sie nicht Mutter sein, wenn nicht sofort ein inneres Gefühl Unwert ihrer eigenen Person in diesem Falle ihr anzeigte. Hier ist an die Liebe der Mutter zu ihrem Kinde ein urwüchsiges Gefühl des mütterlichen Gewissens und ein daraus entspringender Pflichttrieb geknüpft...

Es gibt eine Seite unseres sittlichen Gefühls, die sich gegen die Abstufung der sittlichen Werte in „verdienstliche" und „korrekte" und der widersittlichen Werte in „zulässige" und „verwerfliche" sträubt. Wir merken sehr wohl, daß die Duldung, die wir den selbstischen Handlungen im Zulässigkeitsfalle noch eben gewähren, gefährlich ist. Sie könnte

jemanden, der sich nicht entschließen mag, große Eigenwerte gegen verhältnismäßig geringfügige Fremdwerte hintanzusetzen, zur Wahl der selbstischen Entscheidung ermutigen, ihm vor sich und anderen für ein selbstisches Handeln einen willkommenen Entschuldigungsgrund bieten. Gegen jede derartige Entschuldigung der selbstischen Handlungen (auch jener mit nur kleinem Unwerte) sträubt sich unser sittliches Empfinden in schärfster Weise. Nicht als ob die Handlung uns schlechter erscheint, weil sie mit Spekulation auf unsere Duldung gewählt wird; wir werden den Wert der Handlungen nach wie vor an der gleichen Stelle des Zulässigkeitsgebietes auf der negativen Wertlinie ansetzen; sondern die Gesinnung des Handelnden erscheint uns schlechter. — In jener Entschuldigung spricht sich ein ausgeprägter Mangel an Gewissensgefühlen aus, und der ist es, der uns in so scharfer Weise sittlich mißfällt. Wer Gewissensgefühle besitzt, dem wird es niemals entschuldbar erscheinen, daß er Fremdwerte (altruistischer oder unselbstischer Art) gegen Eigenwerte hintansetzt. Der Gedanke an irgendeine von ihm ausgehende selbstische Handlung dieser Art wird ihm ein gleich drükkendes Gefühl des Unwerts seiner Person erzeugen, mögen es große oder kleinere Eigenwerte sein, um deren verweigerte Opferung es sich handelt. Gerade darin besteht ja der eigentümliche Charakter der Gewissensgefühle, daß in diesen Gefühlen alle Eigenwerte zu Nullen herabgesetzt erscheinen, sobald sie mit Fremdwerten streiten.

Ein wichtiger Punkt tritt hier zutage: der Pflichtcharakter, mit dem wir uns zu sittlich-guten Handlungen verbunden und von sittlich-schlechten Handlungen abgestoßen fühlen, zeigt sich bei reinem sittlichen Empfinden vom Werte der Handlungen unabhängig. Wer Gewissensgefühl besitzt, der wird sich ebenso verpflichtet halten, das Verdienstliche zu tun wie das Korrekte; wenn er die von seinen sittlichen (d. i. altruistischen oder unselbstischen) Gefühlen ihm angezeigten Fremdwerte gegen Eigenwerte verkürzt, so wird ihn Schuldbewußtsein schon dann drücken, wenn die Verkürzung nicht

durch eine verwerfliche, sondern nur durch eine zulässige selbstische Handlung geschehen ist. Das ist ein sehr bedeutsamer Umstand, ohne den das sittliche Handeln der Gefahr der Verflachung ausgesetzt wäre. Wir sind, sofern wir selbstische Wesen sind, nur zu geneigt, uns auf korrekte Taten der Sittlichkeit zu beschränken und den in der öffentlichen Meinung geringfügigen Makel der zulässigen selbstischen Handlungen leichtherzig auf uns zu nehmen. Die vorhandenen Gewissensgefühle beugen solcher Verflachung vor, indem sie zu unselbstischen verdienstlichen Handlungen ebenso antreiben, wie zu unselbstischen korrekten. Weiten Kreisen können sie zeitweise geschwächt sein, aber in Einzelnen leben sie kräftig fort und vermögen durch deren selbstloses Beispiel sich auch in anderen Zögernden wieder zu entzünden ...

Man kann nach dem letzten Grunde aller der hier gezeichneten psychischen Vorgänge fragen? Der verstandesmäßigen Überlegung geben sie ein großes Rätsel auf. Ist es nicht ein ganz widersinniges Faktum, daß wir sittlichen Wert uns dann zusprechen, wenn wir selbstlos, sittlichen Unwert, wenn wir selbstisch handeln? Wodurch kann es möglich sein, daß wir gerade in der Selbsthingabe uns mit Wert erfüllen, und daß die so selbstverständliche Bevorzugung unserer Eigenwerte gegen Fremdwerte einem Unwert-Gefühle ruft? Es will vielen nicht in den Sinn, daß die in Rede stehenden paradoxen Gefühle urwüchsig und nicht vielmehr künstlich in uns erzeugt seien, und daher verfallen sie immer wieder auf nominalistische Erklärungen. Aber wir sahen, der Versuch, den Pflichtcharakter der selbstlosen Handlungen ihnen durch den Stempel gesetzlicher Veranstaltungen aufgeprägt zu denken, bewirkt für unsere Wertschätzung derselben das Gegenteil. Was uns vorher mit der Würde der Pflicht behaftet schien, wird, bei der Vorstellung, daß Zwang und Gewohnheit die Amme des so gebietend uns entgegentretenden Wertes sei, entwertet. Nicht minder schmeckt das Lob, das unseren selbstlosen Handlungen aus der öffentlichen Meinung fließt, zu schal, um den Wert zu begründen, den wir diesen Handlungen zollen müssen. Entweder erscheint uns das

Lob der öffentlichen Meinung interessiert, dann empört sich unser Denken dagegen, daß selbstische Gesinnung den Wert selbstloser Handlungen anpreist, oder es erscheint uninteressiert. Dann kann es, sofern es Lob ist, zwar unseren Ehrgeiz bewegen, aber nimmermehr zu Gewissensgefühlen führen, und außerdem sehen wir uns dann vor der weiteren Frage, worauf das uninteressierte Lob selber beruht, durch das unsere Mitmenschen dem Aufgeben unseres Ich sittlichen Wert beimessen?

So müssen wir zuletzt doch immer die sittlichen Gefühle, insbesondre auch das Gewissensgefühl, als urwüchsige Gefühle anerkennen, und damit stehen wir vor einer folgenschweren Wahl. Entweder wir messen diesen Gefühlen keine höhere Bedeutung als unseren übrigen (selbstischen) Gefühlen zu und betrachten den Wert, den sittliches Handeln nach unserem innersten Empfinden uns einträgt, als den nur subjektiven und gänzlich bedeutungslosen Ausfluß einer besonderen, närrischen Art von Eitelkeit; dann bleibt das sittliche Schuldbewußtsein unerklärlich. Oder aber, wir müssen den Wert, den nach unserer Vorstellung selbstloses Handeln für den Handelnden nun einmal nach sich zieht, aus einem höheren, über uns hinausliegenden Prinzip ableiten. Nur durch das Vorhandensein eines solchen über uns hinausliegenden höheren Wertes, an dem wir durch selbstlose Hingabe teilnehmen, erhalten unsere sittlichen Gefühle einen vernünftigen Sinn.

c) DIE PSYCHOLOGISCHE BEGRÜNDUNG DER ETHIK

(Vortrag in der ersten Sitzung der in Halle a. d. S. gegründeten „Philosophischen Gesellschaft" um 1903)

Ich erfülle die Aufgabe, die Vortragsabende des philosophischen Vereins mit einem, wie ich hoffe, interessanten Thema zu eröffnen. Ich will sprechen über die „Psychologische Begründung der Ethik".

Ich setze diese Begründung zunächst der wirtschaftlichen Begründung des sittlichen Lebens entgegen. Man hat

oft erklärt, das sittliche Leben sei ausschließlich ein Produkt gesellschaftlicher Einrichtungen. Es sei eine soziale Institution, die aus allerlei praktischen Bedürfnissen hervorgegangen sei, weiter nichts. Das ist die Lehre des sog. „sozialen" oder „wirtschaftlichen Materialismus". Der Gang der wirtschaftlichen Bewegung bedinge ganz von selbst den Gang der sittlichen Bewegung. Alle sittlichen Ideen, ebenso aber auch alle rechtlichen, künstlerischen, religiösen Ideen gingen auf die wirtschaftlichen Grundlagen des gesellschaftlichen Zusammenlebens zurück. „Ändert die soziale Umgebung, das Milieu, im besonderen das wirtschaftliche Milieu, und ihr verändert mit einem Schlage die Sitten, die Gewohnheiten, die Leidenschaften und die sittlichen Empfindungen der Menschen!" Den sittlichen Ideen einen eigenen besonderen Ursprung zu geben oder ihnen eine eigene Wirksamkeit zuzuschreiben, sei nichts als leere Ideologie. Das Entscheidendste, was sich hiergegen sagen läßt, findet man in dem Buche von Rudolf Stammler, „Wirtschaft und Recht".

Man kennt ferner die theologische Begründung der Ethik. Nun meine ich freilich, daß Religion und Moral viel enger zusammenhängen, als es heute viele wahrhaben möchten. Aber ich sehe in diesem Zusammenhange die Spitze, nicht die Grundlage des sittlichen Lebens. Das sittliche Wollen läßt sich, behaupte ich, ganz wohl aus sich selbst heraus verstehen, so wie das logische Denken. Gewiß lassen sich theologische Spekulationen an die Gesetze des sittlichen Wollens knüpfen, aber sie dienen nicht zur Begründung der Ethik. Im besonderen verfehlt es die übliche theologische Begründung der Ethik. Nach dieser sollen uns angeborene sittliche Inhalte übersinnlichen Ursprungs mitgeteilt worden sein. Sie sollen ohne jene Spontaneität des wollenden Wesens dem Willen gebieten. Der Raum für diese angeborenen sittlichen Inhalte, der Behälter, den sie erfüllen, sei das Gewissen. Es gilt als ein besonderes intellektuelles Vermögen. Aus dem, was ihm das Gewissen als „gut" oder „böse" darbiete, habe der Wille zu entnehmen, was er zu tun oder zu lassen habe. Ihr übernatürlicher Ursprung adele

die Gebote des Gewissens und geben ihnen den Charakter der Pflicht.

Das „Gewissen" ist nach dieser theologischen Auffassung etwas vom „Willen", den es zu bestimmen sucht, Getrenntes. Der übersinnliche Gewisseneinfluß auf ihn und der sinnliche Zwang von Motiven auf ihn können miteinander streiten. Beide aber, Motive und Gewissen, stehen dem Willen gegenüber. Ob ihn das Gewissen bestimmt oder ein Motiv, beidemal wird er als etwas Passives gefaßt oder als ausgestattet mit einer qualitätslosen Indifferenz, der man, sinnlos genug, den Namen der „Willensfreiheit" gegeben hat.

So wie es die wirtschaftliche und die theologische Fassung meinen, kommt die Begründung sittlichen Lebens niemals heraus. Diese theologische Begründung und jene wirtschaftliche Begründung leiden an demselben Fehler. Sie sind Brüder von gleicher Kappe. Beide suchen die Regeln der Sittlichkeit nicht im Willen, sondern außer dem Willen. Die eine Begründungsart gibt ihr einen willensfremden übernatürlichen Ursprung, die andere gibt ihr einen ebenso willensfremden natürlichen Ursprung.

Wir hier wissen, daß Kant solchen „heteronomen" Begründungsversuchen der Ethik den Krieg erklärt hat. Kant nennt „heteronom" alle die Sittenlehren, die dem Pflichtwillen allerlei als sittliche Güter angestrichene Objekte vorausgehen lassen. Das trifft sowohl auf die wirtschaftliche wie auf die theologische Genealogie der Moral zu. Die dem Willen auferlegten Vorschriften seien zuerst da, hernach müsse sich der Wille danach richten. Das kann er in jenen beiden Fällen nur auf Grund eines anderen Motives tun, das ihm die Befolgung des Gebotes empfiehlt. Furcht vor Strafe, die natürliche Bereitwilligkeit, dem Herkommen zu folgen, wäre z. B. ein solches Motiv im Sinne der wirtschaftlichen Begründung. Wiederum Furcht vor Strafe oder Liebe zu Gott oder das Wohlgefallen, das man am Besitze eines Gewissens hat, wären das Motiv im Sinne der theologischen Begründung. Kant dagegen hat den Fehler aller dieser heteronomen Begründungsversuche klargelegt. Es gibt, beweist er, keine Objekte und Vorschriften, nach denen

sich der Wille, um sittlich zu heißen, erst zu richten hätte. Das sittliche Wollen habe seine Vorschrift in sich selbst. Die gegenteilige Annahme führe zu einer Entwertung der Sittlichkeit und zu einer Verwirrung. Zwischen dem imperativen Gebote und dem Willen müsse dann eben ein Motiv vermitteln, das den Willen auf das gebietende Objekt oder auf die Befolgung der Vorschrift richte. Irgendein Gefallen oder ein Mißfallen, das jene Motive zu „Motiven" mache, müsse vorweg den Willen bestimmen. Solches Gefallen oder Mißfallen hätten aber nicht alle Menschen. Wie Verschiedenes hielten sie wert oder unwert! Niemals auch könne der Antrieb solchen Gefallens oder Mißfallens die eigentümliche Nötigung der Pflicht erklären. Außerdem beginge jede heteronome „Erklärung" der sittlichen Imperative einen Zirkel: es gebe ja gar keinen Grund, die Wertobjekte irgendeines Gefallens vor den anderen zu bevorzugen und unter dem Namen „sittlich" mit überlegener Würde zu bekleiden.

Entgegnet man, das mache sich von selbst, die Übertretung der sittlichen Vorschriften räche sich mit Gemütsunruhe, man werde seines Lebens nicht froh, wenn man nicht das sittliche Gebotene täte und das Verbotene unterlasse, so hält Kant die Antwort schon bereit. Gerade daß uns die Bewegungen des Gewissens bevorzugt gefielen und ihre Übertretungen bevorzugt mißfielen, setze einen Maßstab voraus, der uns in den Stand setze, das Gefallen am Gewissen höher zu werten als jedes andere Gefallen. Wir sehen mit Kant ein, ohne ihm in allem folgen zu können, die psychologische Wurzel des sittlichen Lebens kann kein Gefallen sein, weder das Gefallen am Besitze eines Gewissens, noch das Gefallen an dem bürgerlichen Gesetze, noch das Gefallen am Hergebrachten. Was so gefällt, steht koordiniert neben jedem anderen, was uns auch gefällt. Die sittliche Pflichtnötigung, wenn sie kein Hirngespinst sein soll, muß also aus anderer Quelle stammen. Nicht einmal das Gewissen selbst kann den Maßstab abgeben. Denn der höhere Wert, den wir den Befehlen des Gewissens zuschreiben, setzt eben einen Maßstab voraus, nach dem wir diesen höheren Wert ansetzen.

Kant selber führt mit seiner „praktischen Vernunft" schließlich doch wieder ein dem Willen gegenüberstehendes Gewissen ein, und damit wird seine eigene Ethik heteronom. Das Gesetz, das er in die praktische Vernunft verlegt, ist ja zunächst nur für die Vernunft, nicht für den Willen da. Die Vernunft muß erst den Willen im Sinne dieses Gesetzes beeinflussen. Das soll durch das von ihr „praktisch gewirkte" Gefühl der Achtung vor dem Gesetze geschehen. Erst in diesem Gefühl erscheint dem Willen das Vernunftgesetz als Wert, durch den er sich bestimmen lassen kann. Aber nichts verbürgt, daß dieses Gefühl uns um einen Deut mehr bestimmt als ein Gefühl, das auf einen anderen Wert, z. B. Lust oder Ehre gerichtet ist. Kant hat das Vernunftgesetz eben ohne weiteres als „sittliches Gesetz" deklariert und bleibt die Erklärung schuldig, warum gerade dies Gesetz dem Willen mehr gelten soll als Lust oder Ehre. Wenn er dem auf dieses Gesetz gerichteten Gefühl den vornehmen Namen „Achtung" zuteilt, so versteckt bei ihm ein geschickt gewähltes Wort die sachliche Schwierigkeit. Kant hat die Schwierigkeit selbst empfunden. Er versichert, daß der Einfluß der Vernunft auf den Willen nicht durch den Umweg eines Wohlgefallens am sittlichen Gesetz hindurchgehe. Der Grund der Schwierigkeit ist, daß er kein autonomes Willensgesetz, sondern ein autonomes Vernunftgesetz aufgestellt hat.

Wie anders, wenn man den rationalen Apriorismus, den Kant in die Ethik eingeführt hat, durch einen voluntaristischen Apriorismus ersetzte! Wenn man nämlich eine autonome Vorziehensfunktion im Willen selbst annähme! Nur eine im Willen selbst liegende Funktion des Höherwertens könnte die für „sittlich" gehaltenen Werte im Range über die anderen Werte hinausheben, und zwar ein für allemal.

So ergibt sich uns als Hauptfrage für die psychologische Begründung der Ethik die Frage: „Gibt es eine solche Vorziehensfunktion des Willens?"

Hier ist der Ort, Sie mit einigen neueren psychologischen ethischen Theorien bekanntzumachen, die alle auf diesen Gedanken hindrängen, ohne ihn klar ausgesprochen zu haben. Ich

meine die Lehren von Martineau, Brentano und Wilhelm Wundt.

Martineau, ein jüngst verstorbener englischer Ethiker, hat folgende sittliche Grundregel aufgestellt: „Gut" ist jede Handlung, in der man einer höheren Triebfeder statt einer gleichzeitigen niedrigeren folgt. „Schlecht" ist jede Handlung, in der man trotz der Gegenwart eines höheren Triebes nach einer anderen Triebfeder handelt. Welches ist nun von zwei gleichzeitigen Beweggründen der niedere und welches ist der höhere? Das soll ein besonderer innerer Sinn entscheiden. Durch ihn seien wir unmittelbar einer Rangordnung unter unseren Motiven bewußt. Diese „ethische" Rangordnung sei eine ganz andere als die nach der Stärke der Motive oder nach deren äußeren Ursachen. In dieser inneren Tafel nähmen Tadelsucht und Rachsucht den untersten Platz ein. Dann folge Neigung zur Bequemlichkeit und zum Sinnengenuß. Auf einer etwas höheren Stufe fänden wir den Gewinntrieb, wieder höher werte sich Furcht und Zorn. Im Glanze der höchsten moralischen Würde strahle die altruistische Neigung. Der innere Sinn nötige uns, sie allen anderen Impulsen, die mit ihr stritten, vorzuziehen. Nach dieser Lehre sind alle ethischen Urteile Bevorzugungsurteile. Den Tugendhaften beseele der Wunsch, sein Tun nach der moralischen Ordnung der Werte und keiner anderen zu richten. Martineau hat klar und scharf ausgesprochen, daß die sittlichen Gesetze keine anderen als solche des richtigen Vorziehens sein können. Damit hat er recht. Ebenso wenn er erklärt, es lasse sich innerlich erfahren, welches von zwei Motiven höher zu bewerten sei. Er irrt aber, wenn er hierfür auf einen „moralischen Sinn" hinweist. Solchen gibt es nicht. Die Meinung, ein solcher „moralischer Sinn" existiere, mutet ähnlich an, wie wenn man Urteilsakte auf einen „intellektuellen Sinn" zurückführen wollte. Hierdurch und damit, daß Martineau infolgedessen eine systemlose Vielheit ethischer Wertungen aufstellt, hat er die Tragweite seiner Gedanken wieder verdunkelt. Ihm entging es, daß es sich beim sittlichen Werten nicht um einen empfangenden Sinn handele, sondern um eine neue schöpferische, synthetische Funktion des Willens. Das

sittliche Vorziehen behaupte ich, besteht in einer besonderen synthetischen Funktion des Willens. Um das einzusehen, muß man vorher eingesehen haben, daß das Vorziehen überhaupt eine Willensfunktion ist.

Brentano ist sich als der erste bewußt geworden, daß alles Vorziehen kein Urteilen, sondern ein eigener Akt des Willens ist. Lieben, Hassen und Vorziehen gelten ihm für die Elemente alles Willenslebens. Nur ist gerade das Vorziehen, das er nennt, kein schöpferisches. Dem Vorziehen, das er kennt, haftet noch etwas von Rezeptivität an. Es prägt nicht von sich aus eine neue Würde, die moralische. Durch andere vorangehende Akte, er nennt sie „in sich als richtig charakterisiertes Lieben und Hassen", sollen wir von jener Würde erfahren. Durch dieses Lieben und Hassen werde dem Menschen schon vorher, vor dem Vorziehen, kundgetan, was sittlich gut und schlecht sei.

Wir wollen uns Brentanos Lehre verdeutlichen. Nach ihr soll eine eigentümliche Ähnlichkeit zwischen unseren Urteilen und unseren Gefühlen bestehen. Auf der Seite des Denkens gibt es sog. blinde Urteile, die auf instinktivem Drange beruhen, und höhere Urteile, die unmittelbar einleuchten, z. B. dort: „Einmal ist keinmal", „die Sonne geht auf und unter", hier: „Gleiches kann für Gleiches gesetzt werden." Ähnlich soll es nach Brentano höhere und niedere Gefühle geben. Die höheren Gefühle hätten den Charakter innerer Richtigkeit, der sich unmittelbar aufdränge. Die Werte, die sie anzeigten, gölten allen Menschen unbedingt als Werte. Den niederen Gefühlen fehle jener Charakter. Sie bewirkten, daß Streit über die Gegenstände herrsche, auf die sich diese evidenzlosen Gefühle bezögen. Man merkt schon, worin nach Brentano der Vorzug des Sittlichen vor den übrigen Gegenständlichkeiten besteht. Er bestehe darin, daß man es mit selbstevidenter Neigung begehre. Umgekehrt der starke Abscheu vor dem Unsittlichen bestehe darin, daß man diesem mit selbstevidenter Abneigung widerstrebte. Es sei nur kurz bemerkt, daß sich dieser Teil von Brentanos Lehre nicht halten läßt.

Der zweite Teil seiner Lehre handelt von den genannten Akten des Vorziehens. Brentano schickt die Bemerkung vor-

aus, daß die obige Analogie zwischen dem Wahren, als dem evident Erkannten, und dem Guten, als dem evident Geliebten, nicht vollständig sei. Alles Wahre, sagt er, sei gleich wahr, aber nicht alles Gute sei gleich gut. Es gebe unter dem evident Geliebten, das ist dem sittlich Guten, Besseres. Brentano untersucht nun, was das „Bessere" ist. Das einfachste, meint er, sei, es als dasjenige Gute zu bezeichnen, daß man dem anderen Guten erstens um seiner selbst willen und zweitens mit richtiger Bevorzugung vorziehe. Denn auch das Vorziehen sei teils niederer Art, teils höherer Art. Das Rätsel, wie es kommt, daß wir Gutes und Besseres unterscheiden, löst sich hiernach ähnlich wie bei Martineau. Nur daß dem englischen Forscher ein moralischer Sinn die Erkenntnis des Guten und des Besseren vermittelt, während sich nach Brentano diese Erkenntnis aus selbstevidenten Vorziehensakten speist.

Indessen hier biegt der letztere Philosoph entscheidend um. Er entfernt sich sowohl von dem Gedanken Martineaus, wie von seinen eigenen, die die vorangehende Lehre vom sittlichen Guten beherrscht hatten. Nicht so sei es, wie man erwarten müßte, daß sich das Erkennen des Besseren nach dem willenhaften Vorziehen richte. Nein, das willenhafte Vorziehen richte sich nach dem vorangehenden Erkennen des Besseren. Zu solchem Erkennen kämen wir auf logischem Boden, nämlich auf dem Wege analytischer Urteile. Z. B. ein Gutes sei besser als ein anderes, wenn dieses nur einem Teile des ersteren in jeder Beziehung gleich sei. Es wird in diesen Urteilen gleichsam gerechnet, logisch addiert und substrahiert.

Brentano ringt in dieser ganzen Lehre mit der Einsicht in einen wichtigen Unterschied. Seine Definition des Guten lautete: „Gut ist das mit einem solchen Lieben Geliebte, das in sich selbst als richtig charakterisiert ist." Nicht die Richtigkeit des Objektes wird betont, sondern die innere Richtigkeit des Gemütsaktes, die sich nicht weiter begründen läßt, weil sie für sich selbst zeugt. Anders bei der Definition des Besseren. Hier gilt ihm die Bevorzugung nicht selber als Erfahrungsquelle der Vorzüglichkeit. Sie sei darum als richtig charakterisiert, weil die schon im Urteil erkannte Vorzüglich-

keit ihr den Inhalt gibt. Das Erkennen des Besseren geht voran, nachher hinkt das Vorziehen nach. Dort also, in der Lehre vom Guten, zeichnet Brentano eine Gemütsfunktion, das selbstevidente Lieben, die Werte stiftet. Hier, in der Lehre vom Besseren, zeichnet er eine Gemütsfunktion, das selbstevidente Vorziehen, die das erkannte Bessere vorfindet. Das sind zwei grundverschiedene Gedankenreihen.

Wir unsererseits entfernen aus Brentanos Lehre den Unterschied blinder und evidenter Gefallensregungen. Er läßt sich nicht durchführen. Alles Lieben und Hassen ist gleichwertig, psychologisch gleichartig. Auch gibt es keinen Unterschied der Vorziehensakte an innerer Richtigkeit. Aber genau so, wie nach Brentano dem wertstiftenden Lieben ein wertvorfindendes Vorziehen gegenüberstehen soll, so stehen sich nach unserer Auffassung zwei Akte des Vorziehens gegenüber. Das eine Vorziehen zeigt durch seinen eigenen Akt an, wo das Bessere liegt. Das ist das „synthetische Vorziehen". Es stiftet sittliche Vorränge, so wie nach Brentano das selbstevidente Lieben sittliche Würde stiften soll. Das zweite Vorziehen entspricht seiner eigenen Zeichnung des evidenten Vorziehens. Es ist darauf angewiesen, daß ihm andere seelische Vorgänge erst ein Besseres vorbilden.

Nach meiner Meinung legt dieser Unterschied den Grund für eine wissenschaftliche Ethik. Die Gesetze des synthetischen Vorziehens sind die autonomen sittlichen Gesetze. Das analytische Vorziehen möchte ich als das naturhafte oder eudämonistische ansprechen. Es richtet sich nach Eindrücken, die auf aposteriorischem Wege dem wählenden Willen dargeboten werden, nämlich nach den von mir sog. Sättigungsverhältnissen des Gefallens und Mißfallens. Davon unterscheidet sich deutlich das sittliche oder synthetische Vorziehen, das nicht vorangehenden Eindrücken, sondern seinem eigenen inneren apriorischen Gesetze gehorcht. Es prägt durch seinen eigenen Akt, in dem dies Gesetz lebt, auf die von ihm vorgezogenen Werte eine höhere neue Würde, die sittliche. Wie ja auch Kant sagt: erst muß das sittliche Gesetz — für uns das apriorische Gesetz des synthetischen Vorziehens — vorangehen. Daraufhin gibt

es erst „sittliche Objekte". Welches sind jene apriorischen Gesetze des synthetischen Vorziehens? Es sind dieselben, auf die die Lehre des dritten Philosophen hindeutet, die ich Ihnen hatte nennen wollen, die Lehre von Wilhelm Wundt.

Wilhelm Wundt hat von dem Prinzip der „Heterogonie" gesprochen. Als Heterogonie bezeichnet er die Erscheinung, daß mit dem Fortschritte der Kultur die sinnlichen Motive durch die unsinnlichen, die selbstischen durch die unselbstischen in einer auffälligen Weise abgelöst worden sind. Meist haben die Menschen das Sittliche erst als einen Miterfolg ihres Tuns kennengelernt, das selbstische Beweggründe eingeleitet hatten. Mit der Erfahrung des edleren Miterfolges regte sich auch die zugehörige sittliche Werterhaltung. Allmählich erstarkte diese, zumal beim Widerstreite selbstischer und unselbstischer Antriebe, deren einer jenes edlere Handeln empfahl, während der andere widersprach. Schließlich erlangten die sittlichen Werthaltungen Kraft genug, um unabhängig von den fremden Impulsen den Willen zu lenken. Sie wurden nach und nach die alleinigen Motive der Handlungen mit geistigen oder selbstlosen Zwecken. Auch empfand man die Herrschaft solcher Motive nach Wundt nicht bloß impulsiv, sondern imperativ. Sie galten um so mehr als ethische Forderungen, je mehr sich das sittliche Bewußtsein läuterte. Für uns ist das Wesentliche an diesen Ausführungen Wundts, daß sehr oft die sinnlichen und selbstischen Motive den ersten Anstoß zu sittlichen Entwicklungen gegeben haben. Die unsinnlichen und unselbstischen Motive haben dann aber regelmäßig jene einleitenden Impulse nach einem geheimen Gesetze überflügelt. Welches mag es sein?

Im Willen selbst muß eine Funktion des Höherwertens liegen, die einmal wie immer entscheidet. Nur eine solche kann uns das Prädikat „sittlich" schenken, das deutlich genug eine Bevorzugung und eine gleichbleibende Dauerbewertung ausdrückt. Es gibt ein anderes Vorziehen in uns, das ich „naturhaft" oder analytisch nenne. Dieses richtet sich nach der größeren Wunschstärke der streitenden Motive, also nach dem, wonach wir im gegenwärtigen Augenblicke am meisten

verlangen. Heute wird ein sinnliches, morgen ein unsinnliches, heute ein selbstisches, morgen ein unselbstisches Motiv wunschstärker sein. Dann wird heute das sinnliche, bzw. selbstische, morgen das unsinnliche, bzw. unselbstische Motiv naturhaft von uns vorgezogen; das ist ein schwankendes Vorziehen bald dieser, bald jener Gegenständlichkeit, so fest seine innere Regel ist. Ihm steht das „synthetische Vorziehen" gegenüber. Es richtet sich nicht nach der Wunschstärke der Motive, es richtet sich überhaupt nicht nach einem Anhalt, der in den zu vergleichenden Neigungen schon vorher gegeben wäre. Vielmehr stiftet es durch seinen eigenen Akt den Vorrang einer Würde, die es über den einen Motiven aufstrahlen läßt, während es sie dem Gegenmotive versagt. Es verleiht diesen sittlichen Vorrang ein für allemal den unselbstischen Motiven gegenüber den selbstischen und den rüstigen Motiven gegenüber den sinnlichen Motiven.

Um Beispiele zu nennen: Wir werden uns im naturhaften Vorziehen für Lust gegen Ehre entscheiden, wenn die Begierde nach Lust den Impuls des Ehrgefühles überwiegt. Das ist das „Gesetz in unseren Gliedern". Aber in dem Augenblicke, in dem wir, ohne auf die verschiedenen Wunschstärken zu achten, rein das Ehrgefühl als solches und die Lustbegierde als solche auf die Willenswaage legten, schlägt diese von selbst nach der Seite des Ehrgefühles aus. Es ist, als ob aus der Willenswaage ein Finger herausführe, der auf das Ehrgefühl deutet und macht, daß wir es im Lichte der größeren Würde erblicken müssen. Das ist das „Gesetz in unserem Geiste". Es ist eine innere „Norm", die unser Wille von Hause aus in sich trägt. Sie legt gleichfalls den Glanz von Würde über alle unsere unselbstischen Regungen, sobald diese in Widerstreit mit unseren selbstischen Regungen treten, mögen diese letzteren noch so stark sein. Siehe da, jetzt erklärt sich die Erscheinung des fortschreitenden Motivwandels (der „Heterogonie" Wundts). Wohl haben die selbstischen und sinnlichen Motive das nächste Wort bei unserm Handeln. Wir sind von Natur so angelegt, daß sie viel schneller als die entgegengesetzten Motive zu raschem, glühendem Verlangen auflodern. Sie kommen mit

dröhnenden Schritten. Die unselbstischen und unsinnlichen Motive haben leise Schwingen. So kommt es, daß wir uns, analytisch vorziehend, so leicht an das Stärkeübergewicht der sinnlichen und selbstischen Motive halten. Hat aber die Heftigkeit des Verlangens nachgelassen, so tritt das synthetische Vorziehen hervor, das auf die unsinnlichen und die unselbstischen Neigungen den Finger der höheren Würde legt. Es wiederholt sich immer in der gleichen Weise und wirkt durch seine Beständigkeit auf unser Gemüt, so daß wir allmählich dazu übergehen, seinem Kompasse zu folgen. Nur an das synthetische Vorziehen können sich Grundsätze anschließen, unser Leben einzurichten. Man gewöhnt sich, die Herrschaft der unsinnlichen und unselbstischen Motive als sittliche Forderung zu empfinden.

d) AUS „DAS SITTLICHE LEBEN EINE ETHIK AUF PSYCHOLOGISCHER GRUNDLAGE"

(Reuther und Reichard, Berlin, 1901)

A. Ethisches zur sozialen Frage

Natürliches Recht ist kein Recht, das irgend jemand angeborenerweise besitzt, sofern man ihn außerhalb des gesellschaftlichen Verbandes denkt. Am wenigsten ist es ein Recht, im Verkehr mit andern zu tun oder zu lassen, was man will. Naturrecht ist der Anspruch, den alle Gemeinschaftsglieder kraft ihrer sittlichen Wesensgleichheit darauf haben, daß keine bestehende Regelung irgend jemanden unbillig vor andern bevorzugt, sei es nach der Absicht der Regelung, sei es im natürlichen Miterfolg mit ihrer Durchführung.

1. Zum Naturrecht der Glieder einer sittlichen Gemeinschaft gehört unter anderem, daß jeder den Beruf, zu dem er veranlagt ist, ebenso frei wie jeder andre wählen kann. Entspricht dem aber das Schauspiel der Billigkeit, das wir heute noch immer erleben?

Auf der einen Seite die, die kraft ihrer Lebensverhältnisse bzw. der ihrer Eltern eine Erziehung genießen können, die

ihren Anlagen entspricht, und die sich frei einen Beruf wählen, jene Erziehung zu verwerten. Auf der andern Seite die Armen, die ohne ihre eigne Schuld, allein weil es der Druck wirtschaftlicher Einrichtungen mit sich bringt, von früher Kindheit an auf den Markt des Lebens hinausgeworfen werden. Um jeden Preis müssen sie ihre Arbeitskraft anbieten und in einer Beschäftigung verbrauchen, die sie gewiß nicht wählten, wenn sie frei wählen könnten. Ihr Beruf ist wichtig genug, um vom Staat in die Hand genommen und menschenwürdig ausgestattet zu werden, so daß, in ihn einzutreten, ein Ziel des Strebens werden kann. Statt dessen ist er heute freudlos, hart und demütigend, weil die Existenzen, die ihn ausüben, ausüben müssen, um das nackte Leben zu fristen, individueller Willkür preisgegeben sind. Manchesterliche Hab- und Selbstsucht wartet ja nur darauf, daß solche Existenzen da sind, und benutzt sie, mit ihrer Hilfe Profit über Profit zu machen.

Wie die Ungerechtigkeit und Unbilligkeit aus der Welt schaffen, die darin liegt, daß bei den bestehenden Verhältnissen die einen ihren Beruf frei wählen können, andere aber in eine Lohn- und Fronarbeit hineingedrängt werden, die ihnen nur den Lebensunterhalt gewährt und sie jeder Ausnutzung aussetzt?

2. Verstaatlicht das Eigentum! hat man geantwortet. Dann verschwindet die Unbilligkeit und Ungerechtigkeit.

Wer so antwortet, steht auf einem von zwei Standpunkten: entweder er hält die Verstaatlichung des Eigentums schon an sich für eine ethische Forderung, für einen politischen Selbstzweck, oder er sieht darin nur ein Mittel, wie er meint, das einzig mögliche, um die oben gerügte Unbilligkeit zu beseitigen. Im ersten Falle geht er von dem Gedanken aus, es gebe ein Naturrecht auf Gütergleichheit. Ein solches indessen läßt sich auf keine Weise ableiten. Man weist zwar auf die gleiche Anlage aller Menschen, zu genießen, hin. Allein Genuß ist kein Faktor, der eine sittliche Rolle spielt. Die Personwertmoral läßt uns ihm gleichgültig gegenüberstehen, und die Fremdwertmoral lehrt begreifen, daß das Streben sittlicher Personen auf alles eher als auf Genuß gerichtet sein soll. Be-

stehen keine Gründe für die Gleichheit, so gibt es umgekehrt genug Gründe für die Verschiedenheit der Güter. Diese entspricht der Billigkeit, wenn anders der Staat eine Gemeinschaft mit inaltruistischen Aufgaben ist und die verschiedenen Kulturzwecke verschiedenen sittlichen Wert haben. Gewiß wäre es innerhalb eines sittlichen Gemeinwesens unbillig, versorgte es nicht jedermann, der kulturell arbeitet, mindestens mit dem Existenzminimum, auch dann, wenn er arbeitsunfähig geworden ist. Diesen Mindestbetrag muß man für alle dem Staat geleistete Arbeit gleich ansetzen. Im übrigen aber ist die meiste Arbeit inhaltlich ungleich, sowohl innerhalb der einzelnen Arbeitsarten, wie im Verhältnis der Arbeitsarten untereinander. Hier verlangt die Billigkeit, daß sich mit dem höheren Kulturwert der Arbeit auch das daran geknüpfte Einkommen erhöhe (bis es eine gewisse höchste Grenze erreicht). Dies zu fordern, ist nicht nur billig, sondern auch pädagogisch weise. Das höhere Einkommen wirkt wie eine Prämie, die auf den höheren Leistungen steht und dazu ansporrnt. Es ist nicht gerade schön, wenn man jene Leistungen um der Prämie willen vollbringt. Aber die Prämie wird in der Regel auch nur den ersten Anstoß zu solcher Tätigkeit geben. Motivwandel bewirkt allmählich, daß einem die Tätigkeit nachher von selbst ans Herz wächst. Kurz, Ungleichheit der Gehälter und demnach der Güter überhaupt, nicht Gleichheit des Besitzes, entspricht der Billigkeit. Daran erläßt auch der Umstand nichts, daß der Begüterte mit seinen größeren Mitteln unwürdig leben, ja andere schädigen kann (z. B. der Großkaufmann den kleinen Gewerbetreibenden im Konkurrenzkampf). Greift solche Schädigung ein, so beschränke man, ohne ungerecht zu werden, ihre gesetzliche Basis.

Die zweite Meinung betrachtet den Kommunismus nur als Mittel, die heutigen wirtschaftlichen Schäden zu verbessern. Auch als solches ist er unzulässig. Neben sehr zweifelhaftem Nutzen für den Zweck, den man damit anstrebt, hat er die größten kulturellen Schäden im Gefolge.

Wie aber sonst der Ungerechtigkeit und Unbilligkeit steuern, von deren Schilderung wir ausgegangen sind? Sie hört in dem

Augenblicke auf, wo freie Wesen den „Beruf des Arbeiters“ freiwillig wählen. Dazu muß er wählenswert gemacht werden, und das kann durch den Staat geschehen. Der Staat sollte die soziale Bewegung, in der soviel unsittliches Beiwerk geht, versittlichen. Mag er die Arbeiter organisieren, sie zu einer eignen besondern Beamtenklasse (oder mehreren) mit angemessenem Gehalt, Alters- und Unfallspension machen und sie unter Wahrung seiner Oberaufsicht den Unternehmern vermieten. Hat man sich nicht schon bei der deutschen Sozialgesetzgebung bestrebt, für die Arbeiter, ohne daß man sie gerade als Beamte dachte, nach dem Muster der Beamtenverhältnisse zu sorgen? Noch einen Schritt weiter in der Verstaatlichung der Arbeitskräfte, und unser Gemeinwesen wird vielleicht nicht nur um einen Schritt, sondern um viele sittlicher und den Forderungen der Gerechtigkeit angemessener werden. Ohne diesen Schritt wird der Kampf zwischen zwei selbstsüchtigen Heerlagern stets weiterwogen; die Fehde derer, die nichts von schenkendem Gleichheitssinne haben, der keinem weniger gönnen möchte als einem selbst, mit denen, die voll vom nehmenden Gleichheitssinn sind und keinem mehr als sich gönnen möchten (sozialdemokratischer Zukunftsstaat von lauter Nummernmenschen). Die Kosten des Kampfes bezahlen dann nach wie vor die Unparteiischen. In Krankenhäusern, Armenunterstützungsvereinen und andern Veranstaltungen der Wohltätigkeit heilen sie die materiell Wunden, in Gefangenen- und Zuchthäusern verwahren und verpflegen sie die sittlich Wunden, die jener Krieg hinterläßt.

3. Hinter der Unbilligkeit, daß bei den heutigen Verhältnissen nicht alle Staatsbürger ihren Beruf frei wählen können, versteckt sich, hat man gemeint, eine andere. Wäre nicht, fragt man, der Arbeiterberuf schon wählenswert genug, wenn die Arbeiter in billiger Weise an dem Gewinne ihrer Brotherren, den diese ja ohne ihre Beihilfe nie erzeugt hätten, teilnähmen? Freilich hat man hier den richtigen sittlichen Gesichtspunkt meist verfehlt. Nicht, als ließe sich die Selbstsucht so vieler Arbeitgeber entschuldigen, über deren Profitgeist die Sittlichkeit weint, die auf Menschenliebe gründet. Aber einem

Anspruche der Gerechtigkeit, mit ihren Arbeitern zu teilen, unterliegen sie unter den heutigen Verhältnissen nicht.

Warum nicht, wird schrittweise (4, 5, 6, 7) klar werden.

4. Im modernen Staat besteht eine Unterhaltungspflicht denen gegenüber, die sich nicht selbst ernähren können. Sie liegt z. B. in Preußen den Verwandten der arbeitsunfähigen Personen ob, sonst, wenn jene nicht dazu in der Lage oder nicht vorhanden sind, der Heimatsgemeinde. Vorausgesetzt, der Unterstützte sei dauernd arbeitsunfähig und sei es immer gewesen, so empfängt er also eine Leistung, ohne dafür in seinem ganzen Leben auch nur einmal eine Gegenleistung geboten zu haben. So gewiß es hier Menschenpflicht für andere (zweite Vorziehensnorm, Fremdwertmoral), und zwar eine der nächsten und unmittelbarsten ist, solchen Unglücklichen nicht umkommen zu lassen, — ein Recht (erste Vorziehensnorm, Personwertmoral), so unterstützt zu werden, kann er nicht erheben. Er kann jene Fürsorge unter keinem Titel natürlichen Rechts beanspruchen, sondern steht zur Gesellschaft in einem ähnlichen einseitigen Hilfsverhältnis wie Kinder zu Eltern. Da gibt es keine Rechtsfragen, sondern nur Fragen menschlichen Erbarmens. Insofern gesetzliche Regelung dem Staate oder den Verwandten dennoch eine Unterstützungspflicht auferlegt, geht hier das Gesetz über das Naturrecht (und damit über die erste Willensnorm) hinaus und wird von der höheren Sittlichkeit der zweiten Willensnorm (Humanität) beeinflußt.

In jene demütigende Lage, daß sie des staatlichen Erbarmens bedürftig werden, kommen alle, die ohne eigne Schuld brotlos sind. Nehmen wir an, es gebe keinen Stand solcher Privater, wie der Unternehmer, die den Arbeitern zu verdienen gäben, so fielen diese, weil sie brotlos blieben, samt und sonders der Staatskasse zur Last. Die Gemeinden hätten zwar die menschliche Pflicht, ihnen dauernd das Existenzminimum zu gewähren, sie aber nicht umgekehrt ein Recht, es zu beanspruchen. Damit verhielten sich die beschäftigungslosen Arbeiter zum Staate ganz anders als die Beamten. Der Staat muß zwar auch den Beamten ein Gehalt zahlen. Auch dieses beträgt min-

destens das Existenzminimum. Auch ihnen wird dieser Mindestbetrag noch dann gewährt, wenn sie arbeitsunfähig geworden sind. Hier ist aber die Pflicht des Staates gleichzeitig ein natürliches Recht, das die Beamten fordern dürfen. Ihnen bleibt das Demütigende erspart, was dem bloßen Nehmen, ohne zu vergelten, anklebt. Dürfen sie doch mit ihrer Gegenleistung an den Staat nicht schlechter dastehen, als die Arbeitsunfähigen ohne solche. Deshalb fordert es die einfachste Billigkeit, daß sie von Rechts wegen mindestens so viel dauerndes Einkommen haben, als andern aus Gnade zukommt, und daß ihr Gehalt im übrigen nach Maßgabe der Leistungen aufsteige.

Dies ist also der große Unterschied zwischen arbeitslosen Personen, die dem Staate zur Last fallen, und seinen Beamten: die letzteren dürfen auf Grund ihrer Gegenleistung als ein Recht beanspruchen, was die ersteren (immer unbeschäftigt gedacht) als eine Gnade erhalten. Auch für die Arbeiter folglich verwandelte sich die Gnade in einen Rechtsanspruch, sobald sie der Staat für die Dauer ihrer Arbeitsfähigkeit im Dienste seiner Zwecke verwendete. Besteht zu letzterem Dienst auch nur im entferntesten die Möglichkeit, und sie besteht in jedem modernen Gemeinwesen, so wäre es ungerecht, wollte der Staat die Arbeiter beschäftigungslos bleiben lassen. Er darf ihnen die Gelegenheit nicht entziehen, auf Grund von Gegenleistungen das Gnadengeschenk, das sie empfangen, in einen Rechtsanspruch zu verwandeln und sich so vor sich selber menschenwürdiger zu stellen. Vielleicht sind die Dienste, die sie dem Staate leisten können, nicht groß genug, als daß ihr Gehalt über das dauernde Existenzminimum hinaufgehen müßte. Aber wenn sie ihm überhaupt Dienste leisten, die er gebrauchen kann, so haben sie ein Menschenrecht darauf, zu solchen herangezogen zu werden. In keinem anderen Sinne läßt sich von einem natürlichen Rechte auf Arbeit sprechen, in diesem Sinne aber muß man davon sprechen. Unter den arbeitskräftigen Personen eines Gemeinwesens, verlangt die Billigkeit, darf es nicht bloß den einen, den Beamten, sondern muß es allen gleichmäßig ermöglicht sein, aus einem so pein-

lichen Verhältnis herauszukommen, wie dem, einseitig staatliche Gnadenleistungen zu empfangen. In diesem Verhältnis dürfen und sollen nach der Natur der Sache nur die wirklich und dauernd Arbeitsunfähigen stehen.

Dies über die Stellung der arbeitsfähigen, aber brotlosen Personen zum Staat.

5. In einem anderen Verhältnis stehen die Arbeiter, unter denen wir uns nach wie vor arbeitsfähige, zunächst brotlose Personen denken, zu den Unternehmern, die ihnen Beschäftigung geben. Je nachdem man dies Verhältnis auffaßt, erscheint der Anspruch der Arbeiter, sich am Gewinn der Unternehmer zu beteiligen, berechtigt oder unberechtigt.

Er kann äußerst unberechtigt erscheinen. Man denke an jemanden, der seit langer Hand ein gewinnbringendes Geschäft vorbereitet hat. Um es abzuschließen, muß er im letzten Augenblicke über Land fahren. Das kann er nicht, ohne Kutscher, Wagen und Pferd zu mieten. Dürfte hier der Kutscher, wenn er wüßte, worum es sich handelt, einen Anteil am Gewinn verlangen? Ohne seine Beihilfe käme das Geschäft nicht zustande. Also, könnte er vorbringen, müsse er billigerweise als Teilnehmer des Geschäfts gelten, und zwar als Teilhaber mit der Höhe des Fahrlohns. Diesen wolle er sich jetzt noch nicht einhändigen lassen; denn dann ginge er mit seiner Einlage auch seines Gewinnanteils verlustig. Deshalb bitte er sich jenen Lohn erst später, zur Eingangszeit des Gewinns, zurück. Er verlange dann aber auch seinen Gewinnanteil in der Höhe, wie sich der Fahrlohn zur Einlage des Fahrgastes verhalte. — Sicher wäre solches Verlangen im höchsten Grade unberechtigt. Die Leistung des Kutschers, diejenigen, die es wünschen, gegen Entgelt beliebige Strecken weit zu fahren, hängt mit dem Unternehmen, das der Fahrgast beabsichtigt, nicht innerlich zusammen. Diese Leistung bleibt für das Geschäft eine rein äußerliche. Jeder Vergnügungsreisende kann sie ebenso in Anspruch nehmen wie der Geschäftsmann, ebenso jeder Patient, der spazierenfahren muß. Hier liegt daher, dem Wesen der Sache nach, kein Teilnehmerverhältnis vor. Mit gleichem Rechte könnte sonst der Schneider Teilnehmerschaft ver-

langen, der die Kleider liefert, ohne die unser Geschäftsmann die Fahrt nicht antreten könnte; mit gleichem Rechte der Arzt, der ihn gesund und damit fähig gemacht hat, das Geschäft einzuleiten.

Man betont nicht selten, ein Arbeiter stünde seinem Fabrikherrn nicht anders als ein Kutscher jenem Geschäftsmann gegenüber. Auch der Arbeiter sei nach der Natur seiner Leistung nur berechtigt, für diese Leistung Entgelt zu verlangen, nicht aber den Teilnehmer zu spielen. Das, was er tue, trage am allerunwesentlichsten dazu bei, daß der Geschäftsgewinn des Fabrikherrn entstehe. Andere Faktoren, die nicht vom Tun des Arbeiters abhingen, entschieden darüber viel mehr. Trifft diese Auffassung zu, so müßte entschieden geleugnet werden, daß die Arbeiter einen Rechtsanspruch haben, sich am Gewinn des Fabrikherrn zu beteiligen.

Vielleicht darf man aber erwidern: das Verhältnis der Arbeiter zum Fabrikherrn ist nicht so, daß das Beispiel vom Kutscher darauf zutrifft. Ihre Leistung hängt mit dem Nutzen des Unternehmers organisch zusammen. Der Unternehmer macht ja sein Geschäft mit wesentlicher, vorausgesehener und vorausgesetzter Beihilfe der Arbeiter. Deshalb entspricht es der allernatürlichsten Billigkeit, daß er sie am Gewinne, nein, schon an den Eingängen, die ihm aus dem Gesamtunternehmen zufließen, teilnehmen läßt. Mißglückt das Unternehmen, so ist nach dieser zweiten Auslegung freilich mit dem Einsatze des Unternehmers auch der der Arbeiter verloren. Dauert es längere Zeit, bis die Eingänge kommen, so müssen mit dem Unternehmer auch die Arbeiter warten. Kommen jene Eingänge, so müssen sie aber auch im Verhältnis der Einsätze geteilt werden.

6. Das Heer der Arbeiter zweifelt nicht, daß ihre Ansprüche auf Gewinnbeteiligung billig sind. Gesetzt, sie hätten recht, das Bedenken, ob ihre Leistung Gewinnbeteiligung begründe, fiele fort, so besteht hierbei noch immer eine große praktische Schwierigkeit. Eben diese haben manche Arbeiter zum Ausgang genommen, um ihre Ansprüche, am Gewinn teilzunehmen, auf das maßloseste zu übertreiben.

Um nämlich die Gewinnbeteiligung der Arbeiter auszurechnen, muß man wissen, wie groß, in Geld übertragen, der Einsatz von Arbeitskraft, die sie in das Geschäft mitbringen, ist. Der Unternehmer müßte, um dies herauszufinden, die Arbeit, die ihm täglich geleistet wird, nach dem technischen Wert, den sie im Gesamtbetriebe des Unternehmens hat, einschätzen. Hierbei müßte der Arbeiter darauf gefaßt sein, daß der technische Wert seiner Leistung öfter unter dem Wert seiner täglichen Lebensbedürfnisse läge. Es könnte ja sein, daß seine Arbeit technisch nicht einmal soviel gelte, um ihm, nach ihrem Werte bezahlt, auch nur den Lebensunterhalt abzuwerfen. Bleibt es doch denkbar, daß eine billige Maschine dem Unternehmer dasselbe leistet. Der Arbeiter, der in der vorausgesetzten Weise Geschäftsverlust und Gewinn teilte, müßte sich billigerweise noch in einer anderen Beziehung bescheiden, wollte er Teilnehmer bleiben. Er dürfte den Einsatz an Arbeit, die er in das Unternehmen steckt, nicht wieder in Gestalt ihres Geldwerts hinterher herausnehmen. Das geschähe in dem Augenblicke, wo er sich für die geleistete Arbeit täglich entlohnen ließe. Überall da wenigstens, wo die Höhe des Lohns dem unverzinsten (bzw. bei wöchentlicher Lohnzahlung, dem auf eine Woche verzinsten) Geldwerte seiner Arbeit gleich wäre, erlöscht seine Teilnehmerschaft, sobald er den Lohn empfängt. Er müßte sich also gefallen lassen, überhaupt keinen Lohn zu empfangen, um im Verhältnisse der Teilnehmerschaft bleiben zu können. Nur wenn der Lohn, den ihm der Unternehmer zahlt, hinter dem Wert, den seine Arbeit, maschinell berechnet, hat, zurückbleibt, besteht die Teilnehmerschaft des Arbeiters fort. Fordert und erhält dieser aber gar, seine Lebensbedürfnisse zu bestreiten, einen Lohn, der den technischen Wert seiner Arbeit übersteigt, so ist er nicht nur jedes Anspruchs auf Teilnehmerschaft quitt, sondern hat außerdem den Arbeitgeber in einer ganz unbilligen und ungerechten Weise übervorteilt. Der Gesichtspunkt der Lohnzahlung muß also ausscheiden, dann erst stellt sich das natürliche Verhältnis des Arbeiters zum Unternehmer als das

einer Teilnahme an Schaden und Gewinn nach Maßgabe des Einsatzwertes heraus.

So billig, ehrlich und ethisch einzig zulässig die Berechnung der Arbeiterleistung nach ihrem technischen Werte ist, sie läßt sich praktisch nicht durchführen. Hält man also an dem Standpunkt fest, daß der Arbeiter ein Anteilrecht am Geschäftsgewinn habe, so muß man die ihm zukommende Teilquote auf anderem Wege ermitteln. Solcher kann freilich nur ein Notbehelf sein. Eben dieser Notbehelf hat sich in den Köpfen mancher Arbeiter so zur Hauptsache herausgewachsen, als wäre er die ganz selbstverständliche Weise, das Verhältnis von Unternehmer- und Arbeiterleistung zu ermitteln. Welches ist der Notbehelf? Das Gesamtkapital, das der Unternehmer in das Geschäft legt, trägt, sagt die Theorie des „Mehrwerts", für sich allein nicht mehr als die landesüblichen Zinsen. Was der Geschäftsbetrieb über diesen Zinssatz hinaus abwerfe (Mehrwert), sei im wesentlichen durch die Leistung der Arbeiter geschaffen, die das Rohmaterial erst in wirtschaftlichen Wert verwandelten. Folglich gebühre diesen, nach Abzug einer Risiko- und Leistungsprämie an den Geschäftsleiter, der ganze übrige Betrag des Mehrwerts.

Diese Berechnung trägt den Stempel der Parteiischkeit. Wie wenig sie stichhält, zeigt sich, sobald man sie von der anderen Seite her vornimmt. Im Geschäftsbetrieb steckt die Kraft der Arbeiter. Hätten sie diese für sich allein ausgegeben und verzinst, so hätten sie am Jahresschluß soviel Vermögen, als ihre Kraft für sich allein betrachtet an Geldwert gilt, plus den Zinsen dieses Geldwerts. Nun hat die menschliche Arbeitskraft für sich allein gar keinen Wert, folglich verzinst sie sich mit dem Betrage Null. Über diesen Zinsbetrag Null hinaus entsteht erst durch den Geschäftsbetrieb ein Mehrwert. Er entsteht, indem sich die Kraft der Arbeiter mit andern Faktoren, als da sind Rohmaterial, mehr oder minder feine Maschinen, Umsicht in der Leitung des Betriebs, vorschauende Klugheit, die Absatzmärkte für das entstehende Produkt zu erspähen, Geschicklichkeit, die Märkte gegen Konkurrenten zu behaupten usw., zusammentut. Offenbar kann jener Mehrwert nur auf

Rechnung der genannten andern Faktoren kommen. Sie stammen vom Unternehmer; folglich gebührt diesem der volle und ganze Mehrwert.

Man sieht, wie mißlich der Notbehelf ist, die Gewinnbeteiligung am Mehrwert auszurechnen. Man kann die Rechnung nach Willkür bald zugunsten des Arbeiters, bald des Arbeitgebers kehren. Am wenigsten lassen sich die maßlosen Ansprüche verteidigen, die manche Arbeiter auf Grund solcher Rechnung erheben. Nur guter Wille und gegenseitiger Billigkeitssinn bei Arbeitern und Unternehmern können die praktische Schwierigkeit umgehen, die hier vorliegt. Dazu müssen beide Teile dessen eingedenk bleiben, daß sie nach ethischen und logischen Begriffen in keinem andern als jenem Verhältnis zueinanderstehen, das wir oben geschildert haben (Teilnehmerschaft mit Berechnung der Arbeit nach ihrem technischen Wert, unter Wegfall der Lohnzahlung). Es hat den Vorzug theoretischer Klarheit und deutet nicht für die Rechnung, aber für das Gewissen an, wo die Ansprüche dieses oder jenes Teils die Billigkeit überschreiten.

7. Soweit das Verhältnis des Arbeiters zum Unternehmer. In der sozialen Frage hat es sich mit dem des Arbeiters zum Staate vermischt. Man tut zuerst so, als bestände gar nicht die früher genannte Beziehung des Staates zum Arbeiter und schiebt alles, was hierher gehört, bereits mit auf die Privaten hinüber, deren Unternehmungsgeist die Arbeiter beschäftigt. Darauf betrachtet man die so geschaffene Zwitterstellung der Unternehmer unter sittlichen Gesichtspunkten, von denen sie nur einer wirklich trifft. Der zweite müßte sich eigentlich an die Adresse des Staates richten, und der dritte kann erst in Kraft treten, wenn im Sinne des zweiten vorher richtiges Recht geschaffen ist.

Die Unternehmer nämlich zahlen einen Lohn, den das einst mehr als jetzt genannte „eherne Lohngesetz“ bestimmt. Freilich, schon in diesem spiegelt sich die Verwirrung des vorliegenden Verhältnisses. Denn die Unternehmer zahlen einen Lohn, der sich in nichts nach dem technischen Wert richtet, den die ihnen geleistete Arbeit innerhalb ihres Geschäfts be-

deutet. Technisch gibt es keinen Unterschied zwischen dem Kaufe von Menschenarbeit und dem von Pferde- und Maschinenkraft. Die menschliche Arbeit, sofern sie rein mechanisch ist, müßte ebensoviel wie das gleiche Maß von Pferde- oder Maschinenarbeit kosten. Nur müßte man Pferde und Maschinen erst anschaffen und unterhalten; das gäbe Nebenkosten. Dafür gehörten aber auch Pferde und Maschinen den Arbeitgebern als Dinge zu eigen und könnten niemals am erzeugten Gewinne teilnehmen. Sie erhielten auch keinen Lohn, mit dem der geleistete Arbeitseinsatz zurückgezahlt und das Teilnehmerverhältnis abgelöst wird. Die Arbeiter erhalten Lohn und werden dadurch von der Teilnehmerschaft abgelöst. Nach dem ehernen Lohngesetze geschieht die Ablösung durchaus nicht nach der wahren Höhe des geleisteten Arbeitseinsatzes, sondern im Minimum so, daß der Arbeiter vom Lohn gerade leben kann, und im übrigen danach, wieviel menschliche Arbeitskraft angeboten und verlangt wird. Nichts verbürgt, daß hierbei der Unternehmer mehr, vielleicht viel mehr, zurückbezahlt, als er an Arbeitsleistung in sein Geschäft hineinbekommen hat. Alle von dieser Seite her gegen ihn erhobenen Anklagen treffen ihn daher — vielleicht — nicht. Er versündigt sich, wenn er so ungern höhere Löhne zahlen mag — vielleicht — an keiner einzigen Billigkeitsregel. Im Gegenteil, das eherne Lohngesetz, das ihn nicht dazu kommen läßt, die Höhe der Löhne nach dem reinen Geschäftswerte der Arbeitsleistung zu bemessen, beruht eher auf einer Unbilligkeit gegen ihn. Ist er denn den Arbeitern gegenüber unterhaltungspflichtig? (Zweiter sittlicher Gesichtspunkt.) Das ist vielmehr der Staat. Wie kommt der Unternehmer dazu, dem Arbeiter, mit dem er der Natur der Sache nach in ein Teilnehmerverhältnis (dritter sittlicher Gesichtspunkt) eintritt, den Unterhalt auch nur eines Tages zu gewähren, außer er löste zufällig damit gerade den Einsatz an Arbeitskraft, den der Arbeiter in sein Geschäft geleistet hat, wieder ab? Und mit welchem Rechte der Billigkeit hat er gar für die Altersversorgung des Arbeiters beizutragen? Hier treffen die sitt-

lichen Vorwürfe nicht, die man den Unternehmern so oft macht.

Etwas anderes ist es, was sie viel eher auf dem Gewissen haben: keine Verstöße gegen die Billigkeit, sondern gegen die Menschenliebe (zweiter sittlicher Gesichtspunkt). Es ist wahr, die Profite, die sie machen, nachdem sie sich ganz rechtmäßig durch die gezahlten Löhne von der Teilnehmerschaft des Arbeiters gelöst haben, gehören — vielleicht — ihnen, ihnen ganz allein. Aber sie würden den Arbeitern in einem gewissen Verhältnis angehören, hätte bittere Not diese nicht gezwungen, ihre Einsätze gleich wieder zurückzuziehen, nachdem sie sie gemacht hatten, indem sie nämlich dafür Lohn annahmen. So können es zwar die Unternehmer aushalten, auf die Profitzeiten zu warten. Sie können, wenn diese kommen, um so üppiger leben, Villen bauen, Landsitze erwerben, vierspännig fahren, große Reichtümer für sich und ganze Generationen der Ihrigen sammeln; während die Arbeiter nach wie vor darben und dabei noch mitansehen müssen, was mit der Kraft, die sie ins Geschäft gesteckt hatten, auch für sie alles hätte gewonnen werden können[1]). Möchten die Unternehmer doch weniger das tun, was sie von Rechts wegen dürfen und gegen unverschämte Forderungen der Arbeiter sogar sollen und müssen: möchten sie die Profite der Arbeiter nicht so betrachten, als wären sie ihnen verfallen! Möchten sie weniger die Lohnzahlung als eine Ablösung der Teilnehmerschaft behandeln, in der die Arbeiter ursprünglich als freie Wesen nach natürlichem Rechte der Billigkeit mit ihnen standen! Humane Liebesgesinnung kann die Rechnung auch anders begleichen. Sie kann den Lohn als Vorschuß betrachten, den der Arbeitgeber aus freiem Willen seinen Arbeitern leiht, damit diese leben können, bis die Zeit des Gewinnes kommt. Solch humaner Gesinnung gilt im Geiste auch dann noch der Arbeiter als Teilnehmer, wenn er es nicht mehr von Rechts wegen ist. Der Unternehmer zähle zur Zeit des Gewinns die Lohnbeträge, die er den Arbeitern zur Bestreitung ihres Lebensunterhaltes geliehen hat, zusammen.

[1]) Mit anderen Worten, wie groß der Nutzwert ihrer Arbeit für den Unternehmer ist, der sie nach dem Geldwert entlohnt.

Darauf berechne er sie mit Zins und Zinseszins und ziehe die Summe vom Geschäftsgewinne ab (am Verlust gelten solchem Edelmute die Arbeiter nicht beteiligt). Den Rest vermindere er um eine ihm gebührende Risikoprämie und teile, was verbleibt, unter sich und seine Arbeiter; dies nach Maßgabe der Einsätze, des seinen an Kapital und Intelligenz, des Einsatzes der Arbeiter an mechanischer Arbeitsleistung und auch ihrer verschiedenen Geschicklichkeit und Einsicht: sollte da nicht doch noch genug Gewinnesanteil der Arbeiter übrigbleiben, der, ihnen ausgehändigt, ihr Los verbesserte? Edelsinn wird die Rechnung so aufstellen und dabei des strengen Billigkeitsstandpunktes gern vergessen.

8. Freilich, unsere Arbeiterbewegung macht es den Unternehmern schwer, Edelsinn zu üben. Die kennt ihn selber nicht, die kennt den Unternehmern gegenüber nicht einmal den Gerechtigkeits- und Billigkeitsstandpunkt. Unsere heutigen Arbeiter, in ihrem Klassenhaß und mit ihrer Begriffsverwirrung, sind nur zu geneigt, das, was sie den Unternehmern schulden, zu vergessen. Das ist, da sich niemand anders über sie erbarmt, nicht mehr und nicht weniger als ihre Existenz. Dem Unternehmer verdankt der Arbeiter, daß er überhaupt leben kann und nicht Hungers stirbt. Jener nimmt, indem er diesen, der sonst unbeschäftigt bliebe, beschäftigt, dem Gemeinwesen die Unterhaltungspflicht für eines seiner Mitglieder, das wider Verschulden in Not ist, ab. Indem er sogar noch zur Altersversicherung des Arbeiters beiträgt, übernimmt er erst recht die ausgebliebene Funktion des Staates gegen den Arbeiter. Das ist vielleicht wenig für ungenügsame und gegen ihre Brotherren unbillige Arbeiter. In Wahrheit ist es unendlich viel und eine Ablösung ihrer Teilnehmerschaft weit über die Grenzen der Billigkeit hinaus. Wie gar, wenn die Arbeiter dabei noch nach immer höherem Lohne, immer kürzerer Arbeitszeit verlangen und sich einbilden, zu guterletzt überdies einen Anteil am Geschäftsgewinn beanspruchen zu dürfen? Wenn ihre ganze Bewegung darauf geht, solche Lohnerhöhung und Arbeitsverkürzung zu erzwingen und ihnen die Mitverfügung über den Geschäftsgewinn, die Teilnahme am Ge-

schäftsbetrieb in die Hände zu spielen? Wenn sie sich dazu des Notrechts der Strikes bedienen und es noch dazu mißbrauchen, einander zu vergewaltigen und durch unerhörten Terrorismus auch diejenigen ihrer Gefährten in Ausstände hineinzuzwingen, die mit sittlichem Takte am Kontraktbruch Anstoß nehmen? Wenn sie den Unternehmer für alles, was er für sie tut, geschäftlich schädigen wollen, um immer mehr Zugeständnisse aus ihm herauszupressen? Die sittliche Verblendung dieser Bestrebungen wird nur durch die begriffliche Unklarheit überboten, aus der sie fließen.

Der Staat aber ist nicht im Rechte, wenn er sich nicht nur gefallen läßt, daß ihm private Geschäftsleute die Unterhaltungspflicht für bedürftige Arbeiter abnehmen; wenn er zusieht, wie sie deren Teilnehmerschaft mit einer ungebührlich hohen Summe ablösen müssen, die täglich mindestens das Existenzminimum beträgt; wenn er überdies die Unternehmer gesetzlich zwingt, für die Altersversicherung der Arbeiter zu sorgen. Das heißt, eine Pflicht nicht des Rechts, aber des Erbarmens, die ihm allein gebührt, mit auf die Schultern Privater abwälzen. Sehr schön der Grundgedanke unserer sozialen Gesetzgebung, die Arbeiter mit den Beamten gleichzustellen. Aber die Pflicht hierfür liegt nicht den Arbeitgebern mit, sondern dem Staat allein ob (vgl. S. 31). Gewiß sind die praktischen Schwierigkeiten, sie zu verwirklichen, groß. Es bedarf dazu sozialer Gegenleistungen der Arbeiter, und das in einiger Höhe, da andernfalls die übrigen Beamtenarten unbillig in Nachteil gerieten. Man könnte daran denken, daß sich die Arbeiter zur freien Verfügung des Staates stellten. Dieser zahle ihnen lebenslängliches Gehalt und vermiete unter sorgfältigen Schutzbestimmungen ihre Arbeitskraft an die Unternehmer, um nun statt der ersteren oder mit ihnen am Geschäftsgewinn und -verlust teilzuhaben.

B. Das höchste Gut

Wie läßt sich sittlicher Geist am besten wecken? Genaueres Zusehen zeigt, daß er sich am besten innerhalb sozialer Ganzer selbst weckt, die schon sittlich geregelt sind, solcher

Gemeinwesen also, die die Einehe schützen, das Familienleben sichern, die durch Schulen bilden, durch Rechtspflege ethisch erziehen. Wird doch in allen diesen Einrichtungen an Menschenseelen gepocht, daß sie den Himmel der Sittlichkeit in sich aufnehmen. Am meisten im sittlichen Familienleben. Die Summe der Familien ist die eigentliche Kirche, die Kirche im Staat und für den Staat. Sie sind der rechte Boden, um die Sittlichkeit selbst zu pflegen, d. i. um jenes höchste subjektive Ideal, die echt ethische Gesinnung, in die Seelen zu bringen. Hier hat man zu dieser inaltruistischen Aufgabe den nächsten Beruf und das mächtigste Mittel. Die stärksten aller Naturtriebe, die Liebe zwischen Mann und Weib und die Liebe zwischen Eltern und Kindern, öffnen die Seelen wie von selbst und machen für die Sittlichkeit der einen die andern empfänglich. So schafft das Familienleben dem Staat die Voraussetzung, den sittlichen Geist, oder es sollte ihm diese Voraussetzung schaffen. Andererseits sichert, pflegt und trägt wieder der Staat das Familienleben. Dadurch wird die Hingabe für das soziale Ganze erst recht und von neuem zur Krone sittlichen Tuns. Ein unlösliches Wechselverhältnis. Beides „muß ineinandergreifen, eins durch das andere gedeihen und reifen".

Welche Weihe sowohl am sittlichen Familienleben wie am unmittelbaren Dienst für das sittliche Ganze haftet, weiß die öffentliche Meinung sehr klar. Sittliches Familienleben gilt ihr seit alters als die Wurzel eines gesunden Staatslebens. Wird jenes faul, so verfällt in der Tat auch dieses. Bei den Wohnungsverhältnissen, unter denen unsere ärmere Bevölkerung seufzt, muß die Reinheit des Familienlebens leiden. Eine der segensreichsten Bestrebungen, getragen von echt sittlicher Einsicht, ist es daher, wenn man hier helfend zugreift. Andererseits: der Tod für das Vaterland bedeutet, wie die öffentliche Meinung anerkennt, die größte sittliche Tat. Mit Recht. Wer für sein Land stirbt, opfert sich nicht für dieses oder jenes Einzelgut: er gibt sich für die Fülle der Sittlichkeit hin, die im Staat Leben gewonnen hat oder Leben gewinnen will . . .

Spekulierende Philosophen mögen darüber streiten, welches das höchste (äußere) sittliche Gut ist. Im gesunden öffentlichen Gewissen ist die Frage längst entschieden. Indem es in Angelegenheiten des Staatswohls in allen Zeiten und Ländern die Form des Gemeinsinns annimmt, erzieht es durch sein Lob und seinen Tadel die einzelnen zum rechten sittlichen Verhalten. Es erzieht sie dazu, in der sozialen Gemeinschaft, die sie eint, den Wert aller Werte zu sehen.

Man sieht, wieviel der Gegensatz von Individualismus und Impersonalismus bedeutet. Anders ist ein Staatswesen zu regieren, wenn man den Sinn des sozialen Lebens in den einzelnen, anders, wenn man ihn im ganzen selbst sieht. Das Altertum hat wesentlich impersonale Politik gemacht. Den Gedanken des Impersonalismus hat schon Plato ausgeprägt; dies, vielleicht in der großartigsten Weise, die es überhaupt gibt, in seinem „Staat". Jünger ist der Gedanke des Individualismus. Insbesondere seit Rousseau ist er bald in seiner egoistischen, bald in seiner altruistischen Form immer mehr hervorgetreten . . .

Gleichwertig sind die beiden Prinzipien nicht. Wie lauten doch die Normen unseres synthetischen Vorziehens? „Das Wollen von Personwerten steht über dem Wollen von Zustandswerten, und das Wollen von Fremdwerten steht über dem Wollen von Eigenwerten." Nun wohl, hierin ist klar ausgesprochen, daß die Fremdwertmoral der Personwertmoral, eben damit das Prinzip des Impersonalismus dem des Individualismus übergeordnet ist. Ein Recht der Staatsmänner, die einzelnen zugunsten des Staatsganzen zu vergewaltigen, folgt daraus freilich in einem sittlichen Gemeinwesen nicht. Nicht jene haben die notwendigen Opfer für das Ganze nach Willkür Beliebigen aufzubürden; billige Gesetze müssen sie auf die Schultern aller verteilen. Wohl aber bedeutet der Vorrang des impersonalistischen Prinzips, daß jenen Gesetzen selber ein Geist des sozialen Zusammenlebens zugrunde liegen muß, nach dem sich die Staatsglieder alle zusammen als Mittel zu den ewigen Zwecken des Ganzen betrachten. Wo solcher Geist schwindet, ist der Lebenskern aller sittlichen Gemein-

schaft dahin. Die modernen Staaten sind Kultur- und Rechtsstaaten. Wenigstens strebt man in ihnen danach, daß sie immer mehr zu solchen sittlichen Gemeinwesen werden.

Die modernen Staaten nennen sich außerdem Nationalstaaten. Hiermit ergänzt sich das ethische Ideal, das sie verkörpern. Hatten wir nicht gesehen, das sei keine echte Sittlichkeit, die sich nicht mit der Wärme der Neigungen paare? Im Begriffe des nationalen Staats ist die Wärme der Neigung aufgenommen. „Ans Vaterland, ans teure schließ' dich an, das halte fest mit deinem ganzen Herzen." Es ist in der Tat etwas anderes, sich mit Menschen seines Stammes, seiner Sprache und seines Glaubens zu einem engeren sittlichen Ganzen vereint zu wissen, als wenn man sich bloß als Glied eines farblosen Menschheitsganzen betrachten muß. Man braucht nicht in Unduldsamkeit gegen die Menschen anderer Rasse, anderer Sprache oder andern Glaubens zu verfallen. Scham über solche Unduldsame! Sie vergessen, daß die ewigen Forderungen der Humanität allen, die Menschenantlitz tragen, gelten. Aber der Stolz der Völker ist edel, daß sie sich durch eigne Kunst, eigne Literatur, eigne Lebensanschauungen, eigne Sitten und Einrichtungen von andern Nationen unterscheiden. Gesetzt selbst, die Menschheit organisierte sich einst als Ganzes, dennoch würde sich das Band, das jeden am meisten an sein Volk fesselt, nicht lösen. Immer wird natürliche Neigung die Volksgenossen am nächsten verbinden und wird bewirken, daß sie sich zu einem engern Ganzen aneinanderschließen. Dann bedarf es aber in Wahrheit gar nicht erst einer alleinheitlichen Menschheitsorganisation. Genug, wenn in allen einzelnen die lebendige Liebe zu den sittlichen Normen mehr und mehr erwacht — Ehre Gott in der Höhe (jene Normen sind von Gott); wenn die Völker jedes je ein großes sittliches Gemeinwesen bilden, in dem sich alle Hingabetugenden der betreffenden Rasse oder des betreffenden Rassengemischs entfalten können — den Menschen ein Wohlgefallen; und wenn man im internationalen Verkehr die völkerumfassenden Grundsätze der Gerechtigkeit und Billigkeit achtet — Friede auf Erden.

So endet die Nachforschung über das höchste Gut damit, daß ein Ideal aufglänzt. Es ist kein neues, sondern ein altes und bekanntes. Nicht auf Übererden und Paradiese weist es, sondern legt seinen Ewigkeitsgehalt in das Diesseits. Freilich bleiben seine Züge dem äußerlich, der auf dem Boden des Individualismus steht. Erst die impersonalistische Lehre legt es innerlich ans Herz. Nietzsche hatte, hierin völlig individualistisch, behauptet, der „Übermensch" sei der Sinn der Erde. Er verstand darunter willensmächtige einzelne, Herren-, Gewaltmenschen oder (im Zarathustra) ein künftiges Geschlecht vollkommener Menschen. Wir suchen minder fern nach dem Sinn der Erde. Der höchste Zweck, den es für Erdgeborene gibt, sind nicht andere Erdgeborene; es sind blühende Gemeinwesen. Sie werden blühen, wenn das reine Gefallen an menschlicher Sittlichkeit und durch dieses der Geist der selbstlosen Hingabe und Gerechtigkeit in ihnen regiert:

„Einigkeit und Recht und Freiheit sind des Glückes Unterpfand.
Blüh' im Glanze dieses Glückes, blühe deutsches Vaterland!"

C. Überblick über das Buch selbst[1])

(Voranzeige in den „Kantstudien", I, 15. Mai 1901)

Der Standpunkt des Verf. ist ein voluntaristischer Apriorismus. Mit diesem rückt er einerseits von dem schwankenden Boden rein empiristischer Moralbegründungen hinweg. Bei letzteren kann es nur zu heteronomischen Ethiken, d. i. zu bloßen Schein-Ethiken, kommen. Andererseits weicht Verf. dem unfruchtbaren Rationalismus Kants aus. Gegen diesen Philosophen vertritt er, wie einst Schiller, das Recht der psychologischen Wirklichkeit, insbesondere unserer Neigungen. Der Grund- und Kardinalbegriff des vorliegenden Werkes ist nämlich der des synthe-

---

[1]) Schwarz, Dr. Hermann, Privatdozent a. d. Universität Halle, Das sittliche Leben. Eine Ethik auf psychologischer Grundlage, nebst einem Anhang über „Nietzsches Zarathustralehre". Berlin, Reuther & Reichard. IV, 417 S.

tischen oder schöpferischen Vorziehens. Ohne empirische Neigungen, erkannte Schiller, kann man nicht sittlich handeln. Auf empirischen Neigungen, betonte Kant, läßt sich keine Ethik begründen. Das synthetische „Vorziehen", vermittelt der Verf., ist zwar eine apriorische Willensfunktion des Höherwertens (im Unterschied von dem schlechthinnigen Werthalten, der Funktion des einfachen „Gefallens"). Seine Leistung ist aber, gerade zwischen den verschiedenartigen empirischen Neigungen zu entscheiden. Jeder Neigung, für die es sich entscheidet, trägt das synthetische Vorziehen eben dadurch den Charakter einer höheren Würde, der sittlichen, zu. Auf welche Neigungen legt nun das Würde-schaffende (synthetische) Vorziehen seinen adelnden Stempel? Man muß wissen, daß es 3 Arten von Neigungen (Gefallensregungen) gibt. Die Neigungen der ersten Art sind selbstische. Sie gehen auf unsere eigenen lustvollen Zustände. Solche liegen in der Bequemlichkeit, Behaglichkeit, im sinnlichen Kitzel, nicht minder in dem angenehmen Befriedigungsgefühl vor, das allerlei erfolgreichen psychischen Tätigkeiten folgt. Sie alle sind bloße Zustandswerte, die sozusagen nur die Oberfläche der Seele berühren. Eine zweite Art von Neigungen sind auch noch selbstische. Sie gehen aber tiefer, nämlich auf den Wert der ganzen seelischen Person. Diese gefällt sich in ihnen als schön, reich, klug, mächtig usw. Unselbstisch sind die Neigungen dritter Art. Sie gehen auf die sozialen, religiösen, ideellen und altruistischen Fremdwerte. Beim Vergleich aller dieser Neigungen stünden wir ratlos, spräche nicht unser synthetisches Vorziehen, jene apriorische Willensfunktion des Höherwertens, die durch ihren eigenen unableitbaren Akt den sittlichen Vorrang stiftet. Solches Vorziehen spricht in zwei ethischen Axiomen: a) Das Wollen vom eigenen Personwert steht über dem Wollen vom eigenen Zustandswert. Auf der Grundlage dieses Axioms erhebt sich der erste Zweig der Ethik, die Personwertmoral oder Lehre von der sittlichen Selbstbejahung. Sie ist vornehmlich im klassischen Altertum ausgebildet worden. Ihre beiden höchsten Gipfel sind Selbstbeherrschung (σοφρωσύνη) und Gerechtigkeit (δικαιο-

σύνη). b) **Das Wollen von Fremdwerten steht über allem selbstischen Wollen.** Hierauf beruht der zweite Zweig der Ethik, die Fremdwertmoral oder Lehre von der sittlichen Selbstverneinung. Sie ist hauptsächlich im Christentum gepflegt, freilich mit der einseitigen Beschränkung auf Nächstenliebe. Ihr Gipfelpunkt ist nicht die Hingabe an unsere Nächsten, sondern an sittliche Gemeinwesen. — Ist das synthetische Vorziehen die sittliche Grundfunktion, so kann der grundlegende ethische Begriff nicht der des sittlich Guten sein. Der Begriff des sittlich Besseren hat das Prius. Der Begriff des sittlich Guten verlangt seinerseits eine besondere Nachforschung. Ihm liegt eine andere Willensfunktion, keine Funktion des Höherwertens, sondern eine einfache Funktion des Wertens zugrunde. Wir können nämlich nicht anders, als dem synthetischen Vorziehen, bzw. dessen richtiger Anwendung beim konkreten Einzelwählen, selber einen Wert zuzuschreiben. Es ist der gesuchte Wert „sittlich gut". Und wer hat die rechte, sittlich gute Gesinnung? Wer dem Gefallen am richtigen Einzelwählen folgt, ohne es durch andere Antriebe verdunkelt oder verunreinigt werden zu lassen. Schließlich wendet sich das Werk ausführlich auch den praktisch wichtigen Fragen der Gegenwart zu. Dies besonders in den Paragraphen „Ethisches zur sozialen Frage" (S. 180—194) und „Das Problem der sittlichen Gesinnung in der Religion" (S. 331 bis 354).

e) WORAN KRANKT UNSERE ZEIT, UND WAS TUT DAGEGEN NOT?

(Glauben und Wissen, 1906/07)

Man spricht heute viel von Krankheiten der Zeit. Das ist natürlich eine übertragene Redewendung. Meint man doch nicht, die Zeit sei krank — die ist von Ewigkeit zu Ewigkeit —, sondern wir, die Zeitgenossen, seien es. Woran sind wir krank, und nach welchem Maßstabe nimmt man sich das Recht, uns krank zu heißen? Wäre ich ein Prophet naturgemäßer Lebensweise, so würde ich auszuführen haben und vielleicht ausführen kön-

nen, daß wir mehr oder minder in angekrankten Körpern stecken. Der Maßstab, dies sagen zu dürfen, wäre das Idealbild eines kerngesunden, vollkommen gewachsenen, harmonisch entwickelten Menschen, etwa des Apoxyomenos. Ich erinnere an das Titelbild eines jetzt sehr bekannt gewordenen heilgymnastischen Buches, das sich „System Müller" nennt. Vergleicht man mit jener Mustergestalt des Apoxyomenos die meisten jetzt lebenden Menschen, so sieht man den Mangel der heutigen. Man sieht, den modernen Menschen fehle etwas, fehle sogar viel an vollkommener körperlicher Erscheinung.

Wem aber etwas fehlt, der ist krank oder doch angekrankt, in genanntem Falle körperlich. Davon soll hier nicht die Rede sein, nicht vom leiblichen Kranksein, ebensowenig vom Kranksein der Irren, sondern vom Kranksein der Seele. Wer ist seelenkrank? Wir selbst sind es, behauptet man, die moderne Gesellschaft. So wollen wir dies heute und in einigen folgenden Aufsätzen näher betrachten! Ist das doch eine so wichtige Frage, daß man sich gar keine wichtigere denken kann! Sie kann uns nicht bloß nebenbei interessieren, wie andere auch. Nein, ihre Beantwortung schneidet in unser innerstes Sein und Wesen ein.

Das einfachste wäre, wir hätten einen anerkannt seelengesunden Menschen der Gegenwart oder Vorzeit zur Hand, könnten ihn neben uns stellen und die Seelenaugen aufmachen. Dann wäre weitere Untersuchung überflüssig. Dann sähen wir ja, ob uns etwas fehlte und was uns fehlte. Wir hätten ein typisches Gesundheitsbild der Seele vor Augen und könnten vergleichend erkennen, was wohl krank und ungesund an unserer Seele sein möge? Diese Methode der Seelenvergleichung, ausgeführt an einem Idealbilde der Seelengesundheit, dem höchsten, das wir kennen, gibt es. Sie wird sogar sehr häufig ausgeübt, und zwar in den Gottesdiensten. Unsere gegenwärtige Untersuchung soll anders verfahren. Nicht an das vergleichende Urteil werde ich mich wenden, sondern das unmittelbare Urteil möchte ich aufrufen darüber, ob die Züge unseres Kulturlebens, die ich vorzulegen habe, auf heile und ganze Seelen zu schließen erlauben? Oder ob sich da nicht etwas faul

und in Unordnung erweist, was, sofern wir daran teilnehmen, auf uns alle übergreift? Um aber die Diagnose stellen zu können, müssen wir uns über einen Punkt sogleich vorher einigen. Er betrifft die wichtige und charakteristische Art, wie sich die Krankheiten des Körpers und der Seele unterscheiden.

Wer ist krank? Eine allgeläufige Rede sagt es: Krank ist jeder, dem etwas fehlt. Das gilt vom leiblich und seelisch Kranken. Nun eröffnet sich aber der Unterschied. Dem leiblich Kranken fehlt nicht nur etwas, er empfindet außerdem, daß ihm etwas fehlt. Darum ist er krank und weiß sich krank. Die Krankheit lastet auf ihm und raubt ihm oft alle Freudigkeit. Auch dem seelisch Kranken fehlt etwas, oft sogar sehr viel. Seine Krankheit besteht aber gerade darin, daß er nicht empfindet, daß ihm etwas fehlt. Wo man also einem Menschen seelisch etwas fehlen, ihn dies aber nicht empfinden sieht, da darf man für gewiß annehmen, daß er krank ist. Sähe er, was ihm fehlt, und gestände er es sich ein, so wäre das schon der erste Schritt zur Heilung. Er ist aber eben darin und darum krank, daß er seine „Fehler" und „Mängel" erst recht für das Richtige und Normale hält.

Es ist das ein sehr auffälliger Unterschied zwischen leiblichem und seelischem Kranksein. Man muß insofern sagen, daß der Apparat unseres Körpers weit besser als die Seele arbeitet. Der Zeiger unseres Körpers stellt sich, wenn die leibliche Maschine in Unordnung oder Defekt geraten ist, von selbst auf Ach und Weh und läßt den Kranken leiden. Sein Befinden, das ist sein unmittelbares Empfinden, sagt ihm, daß ihm schlecht ist. Darum freut er sich, wenn der Arzt kommt und ihm helfen will. Der seelisch Kranke merkt sein Siechtum nicht. Im Gegenteil, er liebkost seine seelische Schwindsucht, als wäre sie der Inbegriff alles Glücks. Er wähnt, daß er innerlich auf das allertauglichste und vollkommenste ausgestattet sei. Darum haßt er glühend alle Seelenärzte und wird wütend, wenn sie ihm nahen. Zieht sich nicht durch das Gewebe der Weltgeschichte wie ein blutiger Faden das Schicksal aller der Männer, die Seelenärzte ihrer Zeit sein wollten, aber von ihren Mitmenschen umgebracht, vergiftet, verbrannt, gekreuzigt sind?

Soviel über das eine Merkmal für die Diagnose der Seelenkrankheiten, die Blindheit, mit der sie schlagen. Das zweite ist, daß diese Krankheiten sehr ansteckend wirken. Darum sind sie so gefährlich. Nicht nur einer oder wenige sind davon befallen, sondern es ist wie ein Kontagium, das ganze Klassen, ganze Berufsarten, ganze Zeitalter ergreift. Seelenkrankheiten sind Massenkrankheiten, Zeitkrankheiten. Gewisse Zeiten bringen auch Zeitepidemien hervor. Wer kann in solcher Not Helfer sein? Glücklicherweise sorgt die Entwicklung selbst dafür. Wenn immer mehr Menschen krank geworden sind, pflegt es zu geschehen, daß die Blindheit, in der die anderen Kranken über ihren Zustand dahinwandeln, von einigen Kindern des Zeitalters weicht. Fast stets, wo ein Zeitalter todkrank geworden ist, treten Männer auf, die ihm in Wort und Schrift den Spiegel halten, die alle die Schwächen geißeln, von denen sie ihre Mitbrüder befallen sehen. Nach der Richtung der Pfeile, die sie senden, öffnet sich dann auch der Blick anderer. Man sieht immer deutlicher, daß ungesundes Blut und faule Säfte im Körper der Gesellschaft kreisen. Mit der Selbsterkenntnis kann dann die Heilung beginnen.

Auch in unserer Zeit leben und lebten solche Männer. Tolstoi heißt der eine. Er hat mit schonungsloser Offenheit in Rußland die Wunden der Gesellschaft gezeichnet. Sein positives Ideal ähnelt dem Urchristentum. Nietzsche heißt ein anderer. Er ist uns Deutschen ein Weiser in den Krankheiten der Zeit geworden. Sein positives Ideal ist antichristlich. Beide Männer haben ihre Stärke weniger in dem, was sie aufrichten können, als in dem, was sie und wie sie kritisieren. Mit unerbittlichem Ernst oder auch Spott verfolgen sie in die letzten Schlupfwinkel alles das, was sich ihnen als morsch, krank, siech, ungesund enthüllt hat. In der Beziehung sind alle beide starke, brausende Winde, die in wurmstichiges Holz fahren. Beide Männer wirken wie ein Gewitter nach schwülen Sommertagen. Sie erschüttern und — klären.

Ich will meinen Lesern ein Nietzsche-Wort vorlegen, von dem wir ausgehen wollen: „Was ist das Größte, das ihr erleben könnt? Das ist die Stunde der großen Verachtung. Die Stunde,

in der euch auch euer Glück zum Ekel wird und ebenso eure Vernunft und eure Tugend. Die Stunde, wo ihr sagt: „Was liegt an meinem Glücke! Es ist Armut und Schmutz und ein erbärmliches Behagen.“ Die Stunde, wo ihr sagt: „Was liegt an meiner Vernunft! Begehrt sie nach Wissen, wie der Löwe nach seiner Nahrung? Sie ist Armut und Schmutz und ein erbärmliches Behagen!“ Die Stunde, wo ihr sagt: „Was liegt an meiner Tugend! Noch hat sie mich nicht rasen gemacht. Auch sie ist Armut und Schmutz und ein erbärmliches Behagen!“ Spracht ihr schon so? Schriet ihr schon so? Ach, daß ich euch schon so schreien gehört hätte!“

Das sind mächtige Worte, die wohl eine Zeit erschüttern könnten, Worte, die schon von selbst zum Nach- und Weiterdenken einladen. Ich greife das Wort über die Armut unseres Glücks heraus.

Glück ist etwas, das man nur fühlen, also nur innerlich empfinden kann. Es geht uns nun mit unserm inneren Empfinden, wie es uns oft mit dem äußeren geht. In beiden gibt es Sinnestäuschungen. Ich erinnere nur an eine solche des äußeren Auges. Jedes Auge hat seinen eigenen täuschenden Regenbogen, doch gibt es nur eine einzige Sonne. So unterliegen wir auch einer inneren Sinnestäuschung des Glücks. Diese malt uns tausend Glücksfarben da vor, wo im Herzen nicht einmal eine Sonne ist. Sie läßt uns Scheinglück für echtes Glück nehmen und macht, daß wir dafür durch Glücksleere bestraft werden. Es ist die Krankheit unseres Gefühlslebens, das arm bleibt inmitten aller äußeren Jagd nach Glück.

Arm und erbärmlich ist zweitens unsere Tugend. Was wir so nennen, ist ja gar keine, scheint uns nur so. Eben darum, weil uns etwas als Tugend erscheint, was keine ist, daß wir auf diesen leeren Schein gar tugendstolz sind, fehlt uns etwas, sind wir krank. Es fehlt das, was unsere magere und erbärmliche Scheintugend zur reichen und vollen Wahrtugend ergänzt. Tugenden sind Sache des Willens. Ein Wollen, dem die wahre Tugend unbequem ist, und das nur Stärke für ihren Schein zu finden vermag, ist krank. Die zweite Krankheit, die wir be-

sprechen wollen, ist diese Willenskrankheit unseres Zeitalters und seiner Menschen.

Arm und erbärmlich zuletzt ist unsere Vernunft, ist die Art, wie wir uns mit der wissenschaftlichen Wahrheit beschäftigen. Auch da heißt bei vielen sogleich wahr, was ihnen als wahr erscheint. Was ihnen als wahr erscheint, ist oft etwas unsagbar Oberflächliches. Wahrheit ist nichts Oberflächliches. Sie ist etwas Weltentiefes, Ewiges und Zeitloses, von dessen Saum alle Theorien, Beweise und Wissenschaften erst ihre Kraft genommen haben müssen, damit sie gelten können. Eine weitverbreitete dritte Krankheit der Zeit läßt uns diese Tiefe nicht erblicken. Jene Krankheit besteht in Gedankenlosigkeit, die sich in die Form der Wissenschaft kleidet und um so dünkelhafter auftritt, je taubere Nüsse sie zum Blühen bringen will. In seichten Gewässern soll alle Wahrheitstiefe umkommen. Diese dritte Art seelischen Krankseins ist als eine solche zu bezeichnen, die das Denken vieler Menschen ergriffen hat, die sich „modern" nennen.

Diese drei Arten von Krankheiten, die Krankheiten der Zeit im Fühlen, Wollen und Denken, habe ich der Reihe nach vorzuführen. Ich beginne mit der Krankheit im modernen Gefühlsleben, mit dessen inneren Glücksleere, und dem, was daran schuld ist.

„Aber wie?" ruft man aus, „unsere Zeit sollte glücklos sein! Das wäre ja ein vollendetes Paradoxon. Wo gäbe es eine solche Kultur, die uns, wie die unsrige, mit Glück überschüttet! Was bietet sie nicht alles, was läßt sich da nicht alles erhaschen, erjagen, besitzen, genießen!" Nun, daß man so ruft, widerlegt uns nicht. Gehört es doch zum Wesen seelischer Krankheit, daß der, den sie befallen hat, gar nicht erkennt, daß ihm etwas und was ihm fehlt. Unsere Zeit, darf ich wiederholen, ist dennoch innerlich arm an Glück, und daß sie ihre Glücksleere zu wer weiß welchem Feenschloß von Glück aufbauscht, gerade darin besteht ihre Krankheit. Sie begnügt sich mit einem Glücke, das keines ist, vielmehr bei Lichte betrachtet, arm, mager und elend aussieht.

Man kann in Nietzsches Zarathustra darüber eine lehrreiche Erzählung lesen. Zarathustra war aus seiner Einsamkeit gekommen und hatte zum Volke vom Übermenschen gesprochen. Mit flammenden Worten hatte er sie ermahnt, sich innerlich um- und hinaufzuschaffen zu Vorvätern einer künftigen höheren Menschengeneration, der Generation der Übermenschen. Vergeblich! Da war keiner unter dem Volke, der gesagt hätte: „Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll." So begann er, ihnen mit Abscheu und Verachtung das Bild der letzten Menschen zu entrollen, des Menschentums, das ihren Gedanken von Glück ähnelte: „Seht! Ich zeige euch den letzten Menschen. „Was ist Liebe? Was ist Schöpfung? Was ist Sehnsucht? Was ist Stern?" — so fragt der letzte Mensch und blinzelt. Man arbeitet noch, denn Arbeit ist eine Unterhaltung. Aber man sorgt, daß die Unterhaltung nicht angreife. Jeder will das gleiche, jeder ist gleich: wer anders fühlt, geht freiwillig ins Irrenhaus. „Ehemals war alle Welt irre" — sagen die Feinsten und blinzeln. Man hat sein Lüstchen für den Tag und sein Lüstchen für die Nacht: aber man ehrt die Gesundheit. „Wir haben das Glück erfunden" — sagen die letzten Menschen und blinzeln. An dieser Stelle wurde Zarathustra von dem Geschrei und der Lust der Menge unterbrochen, „gib uns diesen letzten Menschen, o Zarathustra — so riefen sie —, mache uns zu diesen letzten Menschen! So schenken wir dir den Übermenschen!" Und alles Volk jubelte und schnalzte mit der Zunge.

Man könnte unter diese Erzählung die Worte setzen: „Sage mir, was für eine Glücksvorstellung du hast, und ich will dir sagen, was für ein Mensch du bist." Wir werden gewiß nicht an diesem Mißgebilde der „letzten Menschen" unsere Glücksvorstellung befriedigen. Aber was ist's, das uns so deutlich und bestimmt sagen läßt: „Das wahre Glück muß anders aussehen!" Gehen wir miteinander dem Wesen unseres Glückshungers nach, überlegen wir, was das eigentlich ist, „Glück"? Was ist dies rätselhafte Etwas, nach dem die Sehnsucht tief in jedem Herzen klingt, und was ist das für eine Sehnsucht? — „Eine, die nie zum Ziele kommen wird", schallt es auf einmal von der entgegengesetzten Seite. Die Schar der Pessimisten rückt heran

und ruft, Glück gäbe es überhaupt nicht. Seit Schopenhauer stehe fest, daß Unlust und Mißbehagen unser täglich Los seien, solange wir leben.

Ich weiß, Schopenhauer hat viel von der unvermeidlichen Unlust alles Strebens gesprochen. Haben sich, lehrt er, unsere Triebe auf Augenblicke befriedigt, so wache neuer Triebhunger, neue Unlust des Strebens auf. Indessen muß ich mich hier als Ketzer bekennen. Bedürfnisse zu haben, ist nicht mit Schopenhauer dem gleichzusetzen, daß man deshalb Unlust habe. Davor bewahrt uns vielmehr der Umstand, daß alles Bedürfnis sogleich in Streben umschlägt. Kein Streben, ohne daß wir uns darin noch so dunkel eines Gutes bewußt wären, in dem sich das Bedürfnis befriedigen könne. Von der Hoffnung auf, von dem Glauben an solches Gut trägt unser Streben seine Färbung, und das ist keine Farbe der Unlust. Erst wenn das Gut nicht erreicht wird oder wenn das erreichte unser Bedürfnis enttäuscht, tritt der Zustand des Unbefriedigtseins ein.

Eben in letzterer Tatsache ist nun auch die Wurzel des Glückshungers zu suchen. Es ist das ein innerer Hunger, der sich nicht an Halb- und Scheinwerten stillen mag. Vielleicht, daß der Glückshunger mehr als jeder Triebhunger ist, daß er über jede Speise, die uns die Triebe reichen, hinausgeht. Sicher ist, daß unser Hunger nach Glück auf einen vollen ganzen Wert zielt, auf einen solchen, der uns bis zum letzten Rest unseres Wesens befriedigt, unseren Willen mit seinem Wünschen und Begehren, seinem Sehnen und Hoffen stille macht, unser Begehren abschirrt, weil uns neben jenem Gut ob allem Gut kein anderes mehr begehrenswert erscheinen mag.

Aus dem bloßen Faktum, daß wir solchen Glückshunger haben, geht etwas sehr Interessantes und auf den ersten Blick Befremdendes hervor: nämlich, daß wir selbst uns nicht dieser Wert sein können, der unseren Willen zur Ruhe und Wunschlosigkeit bringt. Uns selbst haben wir ja alle Tage. Wir sind unaufhörlich unsere eigenen Gesellschafter, und doch läßt uns jenes Wünschen und Sehnen nach einem vollen und ganzen Wert nicht los. So muß es doch wohl ein anderer Wert als wir selbst sein, nach dem wir mit unserer Glücksbedürftigkeit

langen. Dieses Wünschen und Sehnen nach Glück langt über uns hinaus. Vielleicht reckt es sich, wie die kahlen Zweige der Bäume in der Winterszeit, verlangend in die Umwelt, vielleicht langt es zu einer Überwelt empor. Nur nicht wir selbst, etwas anderes, anderes!

Das ist eine einfache psychologische Tatsache, brauche ich sie noch besonders zu verdeutlichen? Was wäre einem jeden von uns seine bloße Existenz? Sie hat an und für sich gar keinen Wert, auch keinen Unwert, sie muß mit Wert erfüllt werden. Darum arbeiten wir ja und schaffen, darum suchen wir Werte aller Art auf in Kunst und Wissenschaft, in der Natur und im Umgange mit unseren Mitmenschen. Unsere bloße Existenz als Maß und Ziel der Werte gedacht, will uns armselig und öde dünken. Es muß Gehalt hinein, an dem sich unser Sein bereichert, daß es erst ein Wesen wird, an dem sich der Hunger nach dem letzten, wahrsten und höchsten Gute stillt. Erreicht hätten wir den vollen Zustand des Glücks, wenn in uns aller Seelenhunger schwiege, wenn wir ausruhen könnten in einem ganzen, unbedingten, allerreichsten Wert. Es wäre das gesättigte Stillwerden unseres Begehrens. Tritt nun dieses Stillwerden an der glänzenden Prunktafel unserer Kultur ein? Fragen wir lieber, unter welchen Bedingungen tritt es mit Sicherheit nicht ein?

Zunächst, Glück ist nichts, was sich ausrechnen läßt. Wer das Glück erfunden, d. i. berechnet zu haben glaubt, wie die Generation der „letzten Menschen", betrügt sich um alle Glückstiefe. Es gibt keine verlogenere Rede als die, daß Glück ein Überschuß von Lust über Unlust sei, daß es in jedem Tun nur darauf ankomme, die Summe von Lust und Unlust klug zugunsten der ersteren zu wenden. Die Werte, in denen sich Seelenhunger sättigt, lassen sich nicht in Lust- und Unlustgefühle auflösen. Es sind keine Lüstchen, weder für den Tag noch für die Nacht, sondern Erlebnisse, die aus unserer Hin- und Darangabe emporblühen. Nicht sie zahlen uns mit Lust, wir müssen ihnen mit unserem Sein zahlen. Dann durchflammt uns ihr höheres Sein.

Damit ist bereits gegeben, daß das Glück, das echte, tiefe Wahrglück zu niemandem kommen kann, der lau ist. Als Knabe las ich von einem mächtigen und guten Khalifen. Als sich sein Leben zu Ende neigte, habe er nachgezählt, wie oft im Leben er wahrhaft glücklich gewesen sei. Reich hatte ihn ein gütiges Geschick mit allem, was man Glücksgüter nennt, bedacht. Er war geistvoll und gebildet, hatte ein schönes Weib, das ihn liebte, wohlgeartete Kinder, die ihn ehrten, treue Untertanen, die ihn priesen und zu ihm aufsahen. Aber er fand, daß die wahrhaften Glücksminuten, die ihm beschert gewesen, wegen deren ihm wert erschien, daß er gelebt, sich auf eine einzige knappe Stunde seines ganzen reichen Lebens zusammenzögen. Der Khalif dieser Fabel war kein seelisch Kranker, keine leere Hülse, die sich selbst zum Mittelpunkte ihres Wertbewußtseins macht. Fröhlich und sicher ist er seine Bahn gezogen, in dem gewissen Glauben, um sich herum die Güter des Lebens finden zu können. Nur am Schlusse seiner Laufbahn merkte er, daß ein Fehler in seinem Leben gewesen sein muß.

Der Fehler war, daß er trotz alles Guten, das er getan und alles Schönen, das er genossen, doch nur ein Lauer gewesen ist. Er hat wohl Werte erlebt, aber nicht ergriffen. Daß sie vorübergehen konnten und nur Minuten geblieben sind, zeigt, daß sie sein Leben nicht umgewandelt haben. Sonst brauchte er nach Glück nicht erst zu fragen und zu zählen, sondern wäre sich ruhig und sicher dessen bewußt gewesen. So hat es, in gesegneten Augenblicken, in seiner Seele wohl aufgerauscht, aber sie ist im alten Fluß geblieben. Aus dem, was er fühlte, ist ihm nie eine solche Tat geworden, die alles vergißt und zu sich selbst sagt: „Hier ist dein Feld für Leben und Sterben!" „Und da er eine köstliche Perle fand, ging er hin und verkaufte alles, was er hatte, und kaufte die Perle", so war unser Khalif nicht. „Herr, du hast mir zwei Zentner getan. Siehe, ich habe damit zwei andere Zentner gewonnen!", so war unser Khalif auch nicht. Wir gleichen alle dem Khalifen. Keiner, in dessen Leben nicht Werte treten. Kann man aber nicht in ihnen untergehen, so werden sie — vorübergehen.

Dann zählt nur, fragend, eure Glücksminuten! Das Glück ist vorübergegangen.

Es ist der „Normale" und „Gesunde", das grüne Holz, das ich geschildert habe. Wie mag erst das dürre und wurmstichige aussehen? Gesetzt den Fall, jemand begehre sehr danach, alle möglichen Güter zu genießen. Er schlägt das Verfahren ein, daß er davon immer möglichst viel zugleich auskosten möchte. Wie wird es ihm gehen? Man arbeitet in der neueren Psychologie mit Versuchen, die man als Aufmerksamkeitsmessungen bezeichnet. Eine Versuchsperson muß Additions- und Subtraktionsaufgaben rechnen, indem ihr Gelegenheit gegeben wird, sich völlig zu konzentrieren. Das Resultat ist stets sehr günstig, es zeigt sich ein Maximum von Erfolg. Dann gibt man ihr ganz ähnliche Aufgaben, aber läßt, während sie diese rechnet, ein Läutewerk ertönen, das unausgesetzt die Aufmerksamkeit ablenkt. Das Resultat ist ein fast gänzliches Versagen. Solchem Läutewerk ist das Vielerlei der Lebensgenüsse, überhaupt das Vielerlei von Beschäftigungen aller Art zu vergleichen. Die eine zieht die Aufmerksamkeit von der anderen ab, und zu keiner kommt man ordentlich. Fortwährend ertönt das Geklingel der anderen daneben oder unmittelbar danach. Man wird nicht konzentriert, sondern dezentriert, man hat nichts von sich und nichts von dem Objekt, mit dem man sich beschäftigt, wenn man auch wunder wieviel zu haben glaubt.

Denn auch zum Genießen braucht man Ruhe und muß den Gegenstand sich ruhig auswirken lassen. Es ist die Art jedes Gegenstandes, der überhaupt Gehalt hat, daß er um so mehr hergibt, je länger und aufmerksamer man sich in ihn vertieft. Der flüchtige Tourist, der die Sterne und Doppelsterne seines Reisebuchs abgrast, mag glauben, das, was er sieht, seien lauter Schönheitsmaxima. Lernt er aber später als Dauergast eine dieser Gegenden näher kennen, so erschließen sich ihm erst ihre Reize, auf die er früher gar nicht gemerkt hatte. Ihm erschließt sich die Eigenart der Landschaft, jeder neue Eindruck ergänzt und steigert den vorangehenden. Unser Tourist kommt dahinter, daß er früher eigentlich gar nichts gesehen hatte und jetzt erst die Gegend wirklich zu sehen anfängt. Bei dem Vie-

lerlei, dem kunterbunten Durcheinander und Nacheinander seiner früheren Reisen beeinträchtigte ein Landschaftsbild das andere, wie sich überhaupt viele zusammengewürfelte und blind aneinandergereihte Gegenstände stets beeinträchtigen. Jetzt studiert er die Einzelheiten einer Landschaft, und siehe, da heben sich die Teile. So sollten wir es auch mit den Kulturgütern halten, uns in sie vertiefen und durch sie vertiefen lassen. Wer das nicht tut, bringt sich selbst um das beste jeden Genusses. Er möchte viel auf einmal haben, und der Erfolg ist, daß er wenig oder gar nichts hat.

Ich habe zwei Arten, über das Glück Erfahrungen zu machen, angedeutet. Die eine betrifft den normalen Genuß der Lebensgüter, der zwar von krankhafter Sucht, aber auch von der Einsicht entfernt ist, daß hier viel mehr zu tun als zu genießen ist. Diese Art versinnbildlichte uns jener Khalif. Er schaute, am Schlusse seines Lebens alle Lebensgüter abwägend, immer noch aus nach dem Wert. Die andere Art veranschaulichte das beständig tönende Läutewerk, das das Bewußtsein nach allen Richtungen zerstreut, statt ihm nach einer Tiefe zu geben. Sie betrifft den krankhaften, überreizten und sich überstürzenden Genuß. Die Gier nach möglichst viel Genüssen, so lehrt unser Gleichnis, rächt sich in sich selbst. Sie verengert nur die Wirkung der wertgebenden Objekte auf uns und verödet und verflacht dadurch unser Werterleben. Unser Inneres bleibt durch unsere Schuld leer. Es verschmachtet in der Jagd nach Genüssen.

Noch verkehrter ist eine dritte Art, nach Glück auszugehen. Sie hat mich immer an eine Erzählung Münchhausens erinnert. Als dieser treffliche Mann in einen Sumpf geraten war, brachte er es bekanntlich fertig, sich an seinem eigenen Zopfe herauszuziehen, oder, um ein ähnliches Gleichnis zu bilden: man stelle sich einen Hungrigen vor, der, um satt zu werden, sich selbst annagt, der aus seinem eigenen hungrigen Blute eine Speise macht, um seine Hungerqualen zu beschwichtigen. Wird ihm das gelingen? Gewiß nicht; er wird um so sicherer Hungers sterben.

So geschieht es denen, die ihre eigene Person vor sich oder anderen auf ein Postament stellen und sich durch beständiges Hinstarren oder Hinstarrenlassen auf sich selber seelisch sättigen wollen. Das muß mißglücken. Ihr Verfahren verstößt ja gegen die Psychologie des Glücks, die wir bereits berührt hatten. Es verstößt gegen den innersten Sinn dessen, was der Hunger nach Glück bedeutet. Dieser drückt aus, daß uns unsere Person durch sich selbst niemals genug sein kann. Er ist das unabweisliche Langen und Verlangen unserer Seele über sich hinaus nach Gegenständen, die ihrer Dürftigkeit als werthafte und wertspendende entgegenkommen. Ohne den Rückhalt solchen werthaften und wertspendenden Gegenstandes kann der Seele niemals ein Wert zuwachsen. Der kommt unter keiner anderen Bedingung, als daß sie ringend und schaffend in den Geist eines werthaften Gegenstandes hineinwächst. Durch bloßes Begaffen der eigenen Person kommt er nicht.

„Eitel", sagt man dafür. „Eitel" bedeutet soviel wie „leer bleibend, nichtig bleibend", z. B. „eitel Geschwätz" ist soviel wie „nichtiges, leeres Gerede", ein „eiteler Mensch" soviel wie ein „leerer, aber aufgeblasener Mensch". Der Sprachgebrauch hat recht. Die Leerheit der Seele wird nicht dadurch ausgefüllt, daß man den leeren Sack vor sich hinstellt, ihn aufbläht und wieder ansaugt. Was man so genießt, ist nur ein Suggestivgenuß. Er läßt das innerste Seelensein nicht nur unbefriedigt, sondern macht es zuletzt durch und durch krank. Eitel Wind, der das innerste Wesen nur austrocknet und verdörrt, so daß es immer mehr zusammenschrumpft. Immer schwerer wird es dabei, das wachsende Gefühl der Leerheit zu überschreien. Eben deshalb bläht sich der eitle Mensch immer mehr auf; die Größe der Schwellung verrät den Grad, wieweit die Eitelkeitskrankheit vorgeschritten ist. Glücklich, wiederhole ich, ist solch ein Eitler nicht, so sehr er es auch sich und andern vormachen möchte. Das Gefühl seiner Leerheit nagt unsichtbar an ihm. Es geht ihm ebenso, wie wir es beim Genußmenschen sehen, daß er bei aller Gier nach Genuß im Innersten verschmachtet.

Genußsucht und Eitelkeit sind die beiden Krankheitsformen der Zeit, die uns nicht zum Glück kommen lassen. Um so ver-

kehrter, wenn man es von einer Kombination beider erwartet. Die richtet unser seelisches Sein nur doppelt zugrunde. Aber es ist das Verhängnis dieser Krankheiten, daß man meint, der einen durch die andere aufhelfen zu können, der Eitelkeitskrankheit durch die Genußkrankheit und umgekehrt. Oft genug sehen wir den Eitlen bemüht, sich durch Genüsse für seine innere Leere schadlos zu halten, wie umgekehrt der Genußmensch seine innere Leere durch Eitelkeit zu überkleistern sucht. Das Läutewerk ertönt, und die Münchhausen ziehen sich an ihren eigenen Zöpfen empor!

Nach allem Ausgeführten wird man nun in der Lage sein, leicht selbst zu beurteilen, ob unsere Zeit in bezug auf ihre Glücksschätzungen gesund oder krank ist? Ein oder zwei Beispiele dürften genügen.

Es gibt Leute, zu denen reiche Gedanken, hohe Stimmungen kommen, gleichsam als Werber um Ideen, die erlöst werden wollen. Die Menschen, die ich meine, wissen aber, wie der Khalif der Fabel, nur zu nippen und zu naschen. Sie berauschen sich wohl einen Augenblick an dem Goldglanze dessen, was in ihren Brunnen fiel, aber es ist ihnen zu mühselig, das edle Gestein zu fördern, zu schmelzen und zu sichten. Sie begnügen sich mit dem Glück guter Einfälle. Nicht ruhen und rasten sollten sie, bis sie den ideellen Gehalt voll aufgeschlossen, in seinen Tiefen durchdrungen und sich selbst damit erfüllt haben! Dann würde ihnen nicht die Ekstase flüchtiger Augenblicke, sondern der Reichtum eines ganzen Lebens werden —, und sie würden Leben spenden. Aber die Geistreichen wollen nur mit ihren geistigen Einfühlungen schauspielern. Sie machen aus dem, was ihr Herz schlagen und ihren Willen glühen lassen sollte, eine Unterhaltung für Feinschmecker! Ekstase und Eitelkeit erzeugt ihre Gedanken. So fehlt die Liebe, die sie bewahrt und pflegt. Im nächsten Augenblick haben diese Lauen schon über das hinweggelebt, was sie vorher wie eine Offenbarung empfanden. Sie machen es wie jene Vögel, die ihre Eier verlassen, nachdem sie sie gelegt haben.

„Nur dem Ernst, den keine Mühe bleichet,
Rauscht der Wahrheit tiefversteckter Born.

Nur des Meißels schwerem Schlag erweichet
Sich des Marmors sprödes Korn."

Jenen unfruchtbar Empfindenden dagegen fehlt mit der Kraft, sich anzustrengen, auch der Wille, sich daranzugeben. Deshalb wird ihnen der Segen des Geistes fernbleiben, der Welten öffnet, wo sie Aussichten bewundern.

Moderne Menschen wie diese verscherzen sich das Glück ideeller Vertiefung, so sehr sie es zu empfinden scheinen. Anderen sind die Gemütssaiten zerrissen, auf denen die tiefen Weisen tönen, mit denen die Natur die Seele ergreift. Noch anderen verfälscht sich der Verkehr mit Menschen. Überall sieht das Auge des modernen Kulturmenschen an den wahren Glücksmöglichkeiten vorbei in falsche, die keine sind.

Welche reine Freude ist es, auf Berge zu steigen! Wie erquickt sich Leib und Seele, wenn der Fuß die Höhe überwindet und dem Auge sich immer mehr die Gebirgsherrlichkeit erschließt! Dann oben vom Hauche der Urmacht umgnadet, im ewigen Luftmeer getränkt und gebadet, der Blick versenkt in Unendlichkeit, die Seele von Staub und Schwere befreit —! So hatte es der empfunden, der zum ersten Male auf die Berge stieg. Er hatte geschaut und im Schauen innerlich erlebt, er hatte auch sonst manches gesehen, neue Menschen, unbekannte Lebensverhältnisse, allerlei Bemerkenswertes war ihm begegnet. Heimgekehrt hatte er dann von dem erzählt, was er geschaut und gesehen, erlebt und empfunden. Das ist aufgefallen, man sprach von ihm, er ist bestaunt und beneidet worden. Alsbald machen es ihm hundert andere nach, einige wenige, um von den Schönheiten der Berge für die eigene Seele Nahrung zu holen, die meisten, um nachher davon auch ihrerseits erzählen zu können, um aufzufallen und sich bestaunen oder beneiden zu lassen.

Dadurch bringen sie sich um allen unbefangenen Genuß der Natur. Zwischen Seele und Natur schiebt sich ihre Eitelkeit und läßt beide nicht zueinander kommen. Käme ihre Seele rein und scheu, könnten sie von ihrem Ich wegsehen, so würde ihnen die Natur ein wahres, tiefes Glück unversehens schen-

ken. Da diese Alltagsmenschen inmitten der Natur aber immer wieder nur sich selbst im Sinne haben, täuscht sie ein leeres Phantom der Selbstgefälligkeit, und es ist ihre Strafe, daß sie sich um solches Nichts nun weidlich plagen und tüchtig schwitzen müssen. Denn weil es ihrer viele sind, wird es dem einzelnen immer schwerer, aufzufallen. So häufen sie nach und nach die Anstrengungen ins Unerhörte, immer wilder wird ihr Wettrennen. Ein Rekord übertrumpft den anderen. Zuletzt gilt nur noch die Zahl der erstiegenen Berggipfel, die Schnelligkeit ihrer Erkletterung oder die Menge der besiegten Schwierigkeiten. Das Herz aber bleibt kalt und leer.

Ähnlich steht es mit dem übertriebenen Konzert- und Theaterlaufen, ähnlich mit jener überhetzten Kenntnisschluckerei, die man als „allgemeine Bildung" bezeichnet. Nicht viel anders verhält es sich mit der Sucht, bei allen Ereignissen, Bazaren usw. dabei sein zu müssen. Daraus ist auch ein Wettrennen geworden, ein Wettrennen der Neugier. Ein weiteres Beispiel falschen Glücks bietet leider die heutige Geselligkeit.

Bei der Pflege der Geselligkeit soll und will sich ursprünglich Mensch dem Menschen geben. Eigenart des einen soll auf die Eigenart des anderen wirken und zurückwirken, jeder soll dem Partner geben und von ihm empfangen. Das ist der unbefangene Genuß der Geselligkeit: die natürliche Selbstdarstellung der Persönlichkeit, ein geistiger Austausch dessen, was man erlebt hat und selber bedeutet, was man fühlt, denkt und will. Wieviel kann Person der Person sein, wie kann die Geistigkeit des einen die Geistigkeit des andern nähren und entzünden! Der Mensch will nicht allein sein, auch nicht geistig. Er braucht Ergänzung und Anregung und darum dürstet er nach geistigem Verkehr mit seinen Mitmenschen. Er sehnt sich nach Leben, Wahrheit und Mannigfaltigkeit. Wo das gegeben wird, kursieren echte Werte der Geselligkeit, und hierfür bedarf es keiner gekünstelter Formen und keiner großen Menschenmengen. Da sind vier, fünf, sind wenige zusammen, und zwischen ihnen rauschen und klingen die Saiten des Gemüts.

Aber unsere Geselligkeit ist eher eine Einrichtung, um die Wirksamkeit von Menschen auf Menschen zu verhindern. Man

ladet so viele Leute zusammen, daß sie, auch wenn sie wollten, nicht aufeinander eingehen könnten. Sie gehen innerlich als Masken aneinander vorbei, indem sie sich mit verbindlicher Gebärde gegenüberstehen. Wohl sitzen sie nachher nahe genug nebeneinander, aber bei Tische, und da sind den Gästen so viele Genüsse geboten, daß sie vor lauter Genießen nicht zum Genossenwerden kommen. Man verlangt das auch gar nicht vom Gaste. Der gelte für schwerfällig, der sich gäbe, von seinem Besten ausgäbe. Seine ganze Pflicht ist, Konversation zu machen, den Partner oder die Partnerin, der er gesellt ist, mehr oder minder angenehm zu unterhalten, ihnen gleichsam leichte Tafelmusik zu bereiten. Konversation machen, das ist die Umkehrung und Verdrehung geistigen Austausches, der künstliche Halbwert, der den wahren und echten Vollwert verdrängt hat.

Auch darin gibt es Meister, Macher und gleichsam Wettrenner. Sie haben es darauf angelegt, durch Konversation zu glänzen. Sie freilich wollen genossen sein. Ihr wahres Innere geben auch sie nicht, aber um so glänzendere Außenseiten. Sie fangen jedes Wort auf und machen daraus einen Witz, sie wissen die Unterhaltung an sich zu ziehen und sich interessant zu machen, sie sprechen in geistreichen Einfällen, lassen sich bewundern und machen Eroberungen, die ihnen nützen. Und dennoch, es sieht wohl blendend aus, ist aber nichts dahinter. Schaumschlägerei! Es kommt nicht darauf an, geistreich, sondern geistig zu sein. Der Geistreiche verblüfft, aber gibt nichts. Er ist wie ein Feuerwerk. Raketen steigen auf, bewundert und begafft von einer staunenden Menge, und er steht selber unter der Menge. Aber nachher bleibt nichts zurück als Asche und Dunst. Der Geistige dagegen ist wie ein tiefer Brunnen. Quellen aus fernen Höhen speisen ihn, klar und still erglänzt sein Spiegel. Wenn das Feuerwerk längst verpufft ist, wird sich noch immer an dem klaren Brunnen deine Seele erquicken.

Zu jeder Gesellschaft gehört auch der Gastgeber, der liebenswürdige und verbindliche Wirt. Genießt er das Glück, das er mit dem Geben der Gesellschaft genießen zu wollen scheint, das Glück des Gebens, Schenkens und Austeilens? So ist es

der ursprüngliche Sinn der Gastlichkeit gewesen. Da wollte man Wohlwollen spenden, Treue betätigen, Schutz gewähren, Güter des Herzens austeilen und zurückerhalten. Das Band der Gastfreundschaft war heilig und unverbrüchlich auf Lebenszeit. Es wuchs aus Treue und schuf Treue.

Dieser ursprüngliche Sinn der Gastlichkeit ist aber verflogen. Unsere Gesellschaften sind Prunkgewänder, die der Wirt zur Schau trägt. In der Darbietung all jener Genüsse, der ausgewählten Speisen und Getränke, des reichen Service, der duftenden Blumen, der strahlenden Lichterkronen zeigt er und will zeigen sein Ansehen und seine Stellung, seinen Reichtum oder den Schein desselben. Die Gesellschaft, die er gibt, ist auch nur ein Kleid, durch das er sich schmücken will, und er achtet gern darauf, daß das Kleid kostbarer, prunkvoller und glänzender wird als das von anderen. Darum läßt er sich die Gesellschaften etwas kosten. Aus Menschenfreundlichkeit gibt er sie nicht, sie sind ja viel zu teuer. Anderen will er es nachtun oder sie übertrumpfen, und er glaubt das tun zu müssen. Denn seine Gäste, rechnet er, könnten Vergleiche anstellen und seinem Rufe schaden. Sie sind ihm eher Mächte, die er fürchtet, die er durch Opfergaben beschwichtigt, statt Freunde, denen er durch schlichte und natürliche Gastlichkeit wohltun will. Deshalb unterzieht er sich der Menge der Ausgaben, den Mühen der Vorbereitung, den Unbequemlichkeiten und Zeitopfern des festlichen Tages und dem Ärger der Absagen. Auch er schwitzt in der Fülle seiner Sorgen um nichts, wie der Unterhaltungsmacher in der Pflicht seiner Einfälle, der Bergfex in der Hetze seiner Touren.

Scheinwerte, die da im Kurs sind. Überall Genuß- und Glückstäuschungen in etwas, das seinem inwendigsten Sinne entfremdet ist. Was das Ich mit echtem Inhalt erfüllen, ihm wahre Speise zuführen sollte, wird herabgewürdigt im Dienste des Ichkultus, es wird verzerrt, verbogen und verrenkt. Und überall ein Übermaß, ein Sich-Hetzen und -Jagen um diese aufgeputzten Scheinwerte, ein Nicht-genug-haben-können davon. Ein Wunder ist das nicht. Je oberflächlicher man etwas genießt, je entfernter von dem eigentlichen Sinne, in dem es

genossen werden sollte, um so geringeren Wertinhalt erntet man, um so hungriger bleibt man, und um so mehr will man genießen. Man glaubt, durch die Menge zu schaffen, was nur durch Tiefe gewonnen werden kann. Tiefe kostet etwas. Sie kostet uns immer Stücke unserer eitlen Selbstgefälligkeit. Durch allertiefstes Werterleben würden wir innerlich verwandelt und umgelebt werden. Nicht aber sich umleben und verwandeln lassen wollen die meisten, sondern sich ausleben und doppelt genießen, indem sie andere als Bewunderer vor sich hinstellen. Eben dadurch erleben sie innerlich nichts, und nun krampft und peitscht sie ihr Hunger, daß sie um so mehr äußerlich erleben wollen. Nun stürzen sie sich von einem Scheingenuß zum andern, von einer Unterhaltung, einer Zerstreuung, einem Amüsement zum nächsten und werden nur immer leerer. So viele äußere Zerstreuungen, so viele innere Zersplitterungen!

So sieht das kranke, glücksleere Gefühlsleben unserer Zeit aus. Um die Symptome der Krankheit noch einmal zusammenzufassen: die Scheu, sich um volle, ganze Werte anzustrengen, die Herabwürdigung aller echten Inhalte zu Drapierungsmitteln der Persönlichkeit, das Wettlaufen und Hetzen nach diesen künstlich geschaffenen Halb- und Minderwerten, das Gefühl innerer Leere davon, der Versuch, die Leere durch doppelt raschen und massenhaften Genuß loszuwerden. Dadurch entsteht weitere Zersplitterung der Persönlichkeit, neues Zusammenschrumpfen, neues Kleinerwerden der Seele. Über das alles bauscht sich eine gewaltige Selbsttäuschung. Man pocht und steift sich darauf, daß gerade in diesen Dingen der Wert des Lebens und der Persönlichkeit bestehe.

Die Heilung liegt in uns selbst. Rückkehr zu den wahren und vollen Lebenswerten, zu schlichteren Formen der Lebensführung und vor allem Konzentration! Kein Geringerer als Schiller, unser Dichter-Idealist, gibt uns das Rezept:

„Es glänzen viele in der Welt,
Sie wissen von allem zu sagen,
Und wo etwas reizt und etwas gefällt,
Man kann es bei ihnen erfragen.

Doch gehn sie aus der Welt ganz still,
Ihr Leben war verloren,
Wer etwas Treffliches leisten will,
Hätt' gern was Großes geboren,
Der sammle still und unerschlafft
Im kleinsten Punkt die größte Kraft!"

Eben darum sind die Bestrebungen auf rechtem Wege, die seit einiger Zeit in unserer Frauenwelt Platz gegriffen haben, mehr Ganzes und weniger Halbes zu sein. Ich meine nicht die Auswüchse dieser Bewegung, die von den ersten teils unsicheren, teils ungestümen Versuchen unabtrennbar gewesen sind; diese haben sich abgelöst und führen ein Sonderdasein. Ich meine den richtigen Kern, der geblieben ist und weiterwächst. Machen wir es alle so! Bemühen wir uns alle, mehr auf das Echte als auf das Unechte zu sehen! Gewöhnen wir uns wieder, einfach und natürlich zu sein, schlichter zu werden und uns mehr zu sammeln! Möge nur für ernste und würdige Zwecke sich unsere Persönlichkeit einsetzen und an vollwertigen Lebensaufgaben arbeiten! Dann werden wir nicht mehr durch die kursierende, äußerlich dargebotene Glücksmünze verflacht, durch Genüsse zersplittert, sondern durch ein selbsterarbeitetes inneres Glück vertieft werden.

2. DIE RELIGIONSPHILOSOPHISCHE WENDUNG IN DER „ETHIK" VON 1925

(Jedermanns Bücherei, F. Hirt, Breslau, 1925)

a) SELBSTBERICHT UND SELBSTKRITIK

(„Hirts Literatur-Bericht", September 1925)

Mit ethischen Fragen habe ich mich schon früh beschäftigt. Dem jungen Menschen, in dem alle Kräfte drängen und streben, liegt es nahe, das Gebot der Pflicht als Ruf seines eigenen innersten Wesens aufzufassen, das nach Befriedigung dürstet. Freude gewährt auch der Sinnenreiz des Augenblicks, gewährt, was der Eitelkeit, dem Ehrgeize schmeichelt. Aber tiefste Befriedigung verbindet sich nur mit sittlichem Tun, zu dem wir uns mit der Empfindung eines eigentümlichen Sol-

lens aufgefordert fühlen. Im Gebote der Pflicht verkündet das innerste Wesen seine Entfaltungsnotwendigkeiten, im Tun der Pflicht kommt es zu seinem Auf- und Ausblühen. Von der Hingegebenheit an Lust bis zum Tun des „Guten", so glaubte ich damals, reiche eine Stufenfolge immer reicheren Glücksempfindens hinüber. Wer auf der untersten Sprosse der Leiter stehe, ahne nichts von den Seligkeitsgraden, die die Höhe über ihm gewähre. Kennte er sie, so würde er ablassen von den Freudespendern seines Oberflächen-Daseins, deren Gaben sein innerstes Wesen leer und unbefriedigt ließen.

Von solchen Vorstellungen war meine Staatsarbeit „Spinozas Affektenlehre als Grundlage einer Tugendlehre" (1889, unveröffentlicht) beherrscht. Dieser Gedankengang hat charakteristische Fehler. Es ist falsch, daß vom sinnlichen Genusse zur Zufriedenheit des Rechttuns eine „Klimax" führe, daß die Zufriedenheit des Rechttuns im Verhältnis zu jenem nur einen höheren Grad, eine feinere Qualität bedeute. Es ist ferner falsch und zugleich bequem für faule Selbstentschuldigung, sich in ein Oberflächenich und sein „eigentliches, innerstes Wesen" gespaltet zu denken, so daß man in den Regungen des ersteren, von denen unser Tagesdasein erfüllt sei, niemals „eigentlich" wolle, was man will. Es ist erst recht falsch, überhaupt aus dem Streben nach eigenem Glück, sei es noch so tiefem und reinem, das sittliche Handeln entquellen zu lassen. Irgendwie hängen Pflicht und Glück zusammen, aber niemals kann Glück Motiv der Pflicht sein. Kein noch so feiner und innerlicher Eudämonismus kann als Grundlage der Ethik taugen. Der Bereich der Sittlichkeit ist jenseits alles Egoismus und der Gegensatz zu allem Egoismus.

Zunächst die letztere Erkenntnis ging mir deutlich und für immer auf, zugleich, daß in unseren unselbstischen Neigungen die natürliche Grundlage jedes Handelns gegeben sei, in dem man sein Ich vergessen könne. Sie verband mich mit Kants Kampfe gegen den Eudämonismus, entfernte mich aber zugleich von seinem Rationalismus und Rigorismus. „Selbstlos, nicht neigungslos zu sein, befiehlt die richtig verstandene Pflicht", formulierte ich meinen Fund in dem ersten ethischen

Versuche, mit dem ich mich an die Öffentlichkeit wandte, in den „Grundzügen der Ethik" (1896). Die Pflicht selbst schien mir damals noch aus „Gewissensgefühlen" zu „stammen".

Aber ich lernte es Kant bald glauben, daß sie „alle Abstammung von Neigungen, welcher Art sie auch seien", „stolz verschmähe". Sie „stammt", sah ich ein, von überhaupt nichts in uns ab. So hielt ich sie jetzt für ein „apriorisches Element" des menschlichen Bewußtseins, und zwar sah ich dies im menschlichen Willen gegeben. Ähnlich wie Kants Kategorien, wenn man sie psychologisierend im Sinne des Lockeschen Apriorismus' nimmt, logische Ordnung in die Mannigfaltigkeit der Empfindungen „legen", so stifte „synthetisches Vorziehen", die normgebende Spitze der Willensfunktionen, eine autonome Wertordnung zwischen unseren Neigungen. Es stelle unselbstische Motive in das Licht einer höheren Würde als selbstische. Unter den selbstischen Gefallensregungen aber ordne es das Begehren persönlichen Werts über das Begehren nach Lust. Diesem „Gesetze in unserm Geiste" widerstreite das „Gesetz in unsern Gliedern", nämlich unser „analytisches Vorziehen". Letzteres lasse uns unsere Neigungen nicht in Rangunterschieden sittlicher Würde erscheinen, sondern ordne sie nach Graden des Bedürfnisses, vermöge dessen die einen mit stärkeren Wünschen in uns hervortreten als die anderen. So legte ich es dar in meiner „Psychologie des Willens" (1900) und „Das sittliche Leben. Eine Ethik auf psychologischer Grundlage" (1901).

In „Glück und Sittlichkeit" (1902) fügte ich hinzu, daß wir im Zwiespalte der beiden verschiedenen Ordnungsweisen nochmals eines Prinzips der Stellungnahme bedürften. Das sittliche Übergewicht synthetischen Vorziehens vor analytischem werde in einem neuen besonderen Akte synthetischen Vorziehens geprägt. Des Menschen Selbstvergeistigung bestehe darin, daß er solches Übergewicht in seinem Handeln bestimmend sein lasse.

Es ist eine logische Schwäche dieses Standpunktes, die Entscheidung zwischen der Norm synthetischen und der Norm analytischen Vorziehens, zwischen dem Gesetze in unserem Geiste und dem Gesetze in unseren Gliedern, abermals

in synthetisches Vorziehen zu verlagern. Solche Entscheidung könnte höchstens in einem Wahlakte getroffen werden, der seinerseits von der Qualität synthetischen und analytischen Vorziehens verschieden wäre. Über solchen Zweifeln lernte ich sehen, daß sich der Mensch in völlig freier Wahl, in der nicht einmal immanente Nötigung steckt, zum Gutsein oder Bösesein bestimmt. Vielmehr als ein gut oder böse Werdender bestimmt er sich in entscheidungsvollem Entweder—Oder unselbstisch oder selbstisch.

So scharf mit dieser Einsicht die Wahlfreiheit des menschlichen Willens betont ist, so gewiß wurde mir auf der anderen Seite seine Ohnmacht zu unserer Selbstvergeistigung. Das war eine Frucht der religionsphilosophischen Anschauung, die in mir heranwuchs und die ich als „Philosophie des Ungegebenen" („Das Ungegebene", 1921) veröffentlicht habe. Es gibt keinen psychologischen Akt, in dem der Mensch sittliche Unterschiede schüfe. Ein metaphysischer Schaffensprozeß erfaßt ihn. Wo ich früher „synthetisches Vorziehen" angenommen hatte, das unserem unselbstischen Wollen höhere Würde gebe als selbstischem, da ruft uns, erkannte ich nunmehr, der ungegebene Gott mit unselbstischen Aufgaben, in denen unsere unselbstischen Neigungen zu leuchten beginnen, zur Entsiegelung seines Lebens. Im Ergreifen dieser Aufgaben werden wir von seinem werdenden Leben ergriffen, und dabei geschieht unser Geistigwerden als ein Wandel unseres Wesens. Unser ist nur das Ja- oder Neinsagen zu jenen Aufgaben, und auf diese Selbstentscheidung, mit der wir unsere Person entweder mit solchen Aufgaben verselbigen oder uns ihrem Rufe verschließen, übertrug ich den freigewordenen Namen des „synthetischen Vorziehens".

Nicht Rangunterschiede stiftet es nach der neuen Auffassung unter unseren Neigungen, sondern wir stiften mit ihm Ganzheit unseres Lebens, das nur so zum Gefäß göttlichen Lebens werden kann. Auf unsere Ganzheit kommt es viel mehr an, als darauf, ob wir uns nach vorgeschriebenen oder autonomen Normen richten oder nicht richten wollen. Der unselbstische

Ganzheitsmensch ergibt sich Aufgaben über sich hinaus und wird voll werdenden Gotteslebens. Das erscheint als seine Sittlichkeit. Auch im selbstischen Ganzheitsmenschen lebt Gott, wiewohl mit negativem Vorzeichen. Das erscheint als dessen Unsittlichkeit. In einem Menschen, der heute so, morgen anders will, lebt Gott überhaupt nicht. Das Entweder—Oder seiner Entscheidung muß dauernd sein. Hier gilt das Wort Kierkegaards: „Was ist Entweder—Oder? . . . Es ist das Wort, vor dem die Flügeltüren der Ewigkeit aufspringen und die Ideale sich zeigen.“

Bei dieser Einstellung wird der Begriff des Gewissens, als einer regelnden seelischen Funktion, nach der sich unser menschliches Handeln richten müßte, um „sittlich“ zu sein, inhaltsleer. Es ist am wenigsten die Stimme allgemein befehlender Vernunft. Jedem Menschen werden in seinen unselbstischen Neigungen seine Gottesstimmen vernehmbar. In dem Ohre, diese zu hören, nicht in einem gebietenden Organ, das konstant und bei jedermann gleich wäre, besteht unser „Gewissen“. In der Seligkeit aber, mit der Gott in dem Ganzheits- und Liebeswillen eines Menschen lebt, der seine unselbstischen Aufgaben bejaht, besteht unser Glück.

Das ist der gedankliche Hintergrund der „Ethik“, die zu schreiben mir die Aufforderung des Hirtschen Verlags willkommenen Anlaß bot. Eine innere Entwicklung von Jahrzehnten steht hinter ihr. Nicht aus „Gewissensgefühlen“ stammt das sittliche Soll, wie es meine „Grundzüge der Ethik“ von 1896 annahmen; nicht liegt es eingeschlossen in dem normbestimmten synthetischen Vorziehen, das die „Psychologie des Willens“ von 1900 lehrte. Es ist die Spur des ungegebenen Gottes in uns, dessen Lebenwollen immer wieder unser gegebenes Leben unruhig macht. Daß sich ethische Theorie nur auf dem Boden von Religionsphilosophie durchhalten läßt, dafür will meine „Ethik“ von 1925 zumal an dem Verhältnis von Glück und Pflicht Anschauung gewähren, aber auch an dem Verhältnis von Individualität und Persönlichkeit, von Persönlichkeit und Gemeinschaft.

b) WEITERE KENNZEICHNUNG DES NEUEN STANDPUNKTES IN DER ETHIK VON 1925

(„Deutsche Zeitung" vom 7. 7. 1925)

Der Mensch, so heißt es dort, ist mit wechselnden Neigungen geboren. Die einen ziehen ihn hierhin, die anderen dorthin. Persönlichkeit ist die Ganzheit des Menschen, in der er aufgehört hat, heute dieser, morgen jener Neigung nachzugehen. In „schöpferischem Vorziehen" scheidet er sich auseinander und entscheidet sich für einen bestimmten Neigungsinhalt. Bei dieser seiner Selbstfassung zur Ganzheit faßt sich in ihm eine ungegebene Tiefe zum Leben. Sie macht, daß er ein neues Dasein als Wert erlebt, in der Weihe eines Berufes erlebt, darin nun auch für ihn erst wahres Leben ist.

Gedankengänge der „deutschen Mystik" klingen hier an. Meister Ekkeharts Lehre vom Gottseelentum hat es mir angetan. Aber die Lehre von Gott, der sich in der Seele gebiert, ist nicht, im Gefolge Ekkeharts, auf das Ganzwerden eines einzelnen Menschen in sich selbst zu beschränken. Es gibt auch ein Ganzwerden von Menschen miteinander, wenn sich in unzerreißlicher Willenskette Volksgenossen und Volksgenossen unselbstisch zusammenschließen. Wir nennen es „ihre soziale Gemeinschaft". Es geht einher mit Liebe zu der Einheit, zu der sie sich zusammenfassen, mit Liebe zu dem gleichen Blute in jedem andern und mit Liebe zu den geistigen Schöpfungen, die aus dem Blute kommen. In diesem Dreifachen ist Gott konzentriert lebendig. Darin strebt seine schaffende Macht, daß sie sich zu einem Volkstum schaffe, das sich geschichtlich setzt. An einem reinen und starken Volkstum ist mehr „Freude im Himmel", als an hunderttausend Menschen, die bloß umeinander herumlaufen und sich gegenseitig beglücken wollen. Ekkehartisch gesprochen: Gott jagt und drängt danach, als ob seine Seligkeit daran hange, daß er sich in den Seelen von Menschen als ihr Volkstum schaffe.

Der Sinn, mit dem wir dies Schaffen in uns empfinden, das unser Irdisches über sich hinaushebt, ist nicht jenes Gewissen, das als angebliche Gottesstimme in unserm Busen tönen soll. Gott ruft nichts in uns hinein; er wächst in uns empor. Solche

innere Stimme, ob man sie „kategorischen Imperativ" oder „Weltgewissen" oder sonstwie nenne, gibt es nicht. Wir haben nur ein Gewissensohr, ein inneres Vernehmen, in dem wir der göttlichen Bewegungen im eigenen Herzen und in der Geschichte unseres Volkes bewußt werden. Indem uns der Gehalt jener Bewegungen durchwebt, werden wir erfüllt mit Aufgaben, in deren willenhaftem Ergreifen wir uns göttlich gesegnet fühlen. In diesem Ergreifen und Ergriffensein besteht das wahre „Glück" des Menschen. Der Mensch, der es erfährt, braucht nicht mehr zu fragen, wie sich Glück und Pflicht verhalten. Er erlebt beide in unselbstischer Einheit. Wer dagegen Pflicht selbstisch umdeutet, um von ihrer Erfüllung Glück zu erwarten, der verscherzt sich das Tiefenglück der Seligkeit, die sich wie ein übersinnlicher Duft von selbst über die Güte unseres Willens legt. Sie bleibt auch dem Pflichtrigoristen fern, in dessen kahlem Gesetzesgehorsam das Wörtchen „Liebe" nicht mitklingt.

Mein neues Büchlein will allen denen helfen, die in den Fragen „Glück" und „Pflicht", „Gewissen" und „Persönlichkeit", „Volk oder Menschheit" um Klarheit ringen.

c) „DIE HYPOTHESEN DES GEWISSENS" IN DER ETHIK VON 1925

(Nach einem Vortrage im Greifswalder Lehrerverein. Abgedruckt in „Neue Jahrbücher". Jahrgang 1926, Heft 4)

Zunächst war gezeigt worden, die Auffassung, als gäbe es eine befehlende Gewissensstimme in uns, sei sie göttlichen, sei sie irdischen Ursprungs, bewege sich auf einem toten Strange. Wir seien ohne innere Gesetzestafeln geboren. Jede Theorie eines Seelenvermögens, das uns sittliche Maßstäbe liefern könnte, versage. Aber wenn das Gewissen als gebietende Stimme ein philosophischer Traum sei, dem man mit nichts mehr neues Blut zuführen könne, so enthalte doch die Lehre vom Gewissen noch einen anderen Bestandteil, dem sich vielleicht um so lebendigeres Leben einhauchen lasse. Man spreche auch vom richtenden Gewissen.

Nach der alten Auffassung, hier setzt der Hauptteil des Vortrages ein, hat das Gewissen zwei Funktionen, eine ge-

bietende und eine richtende. Freilich eine zwiespältige Auffassung! Das begreife, wer mag, wie die gebietende Stimme uns jenen persönlichen Unwert zufügen könnte, den man als Gewissensbiß bezeichnet; oder uns in jenen persönlichen Wert hineinheben könnte, dessen Empfindung wir im befriedigten, guten Gewissen haben!

Für uns ist die gebietende Stimme überhaupt ausgeschieden. Fassen wir statt dessen die Redewendungen näher ins Auge, in denen vom Gewissen nach seiner richtenden Seite die Rede ist! „Gewissenslohn", „Gewissensstrafe", „gutes Gewissen", das bekannte sanfte Ruhekissen, „böses Gewissen", das einem keine Ruhe läßt, „unruhiges, erzürntes Gewissen", „befriedigtes Gewissen"! Was ist denn der letzte nur nicht klar zu Ende gedachte Sinn dieser Redewendungen? Doch wohl, daß das Gewissen ein überindividuelles Leben in uns ist, das, je nach der unselbstischen oder selbstischen Beschaffenheit unseres Willens, hier mit Befriedigung in uns auflebt, dort als mißfälliges, unzufriedenes, mit sich selbst widerwärtiges, geweckt wird.

In dem Erlebnis, das wir „Gewissensbiß" oder „Gewissensbefriedigung" nennen, wird dies Leben in uns entsiegelt. Wir müssen dies Faktum mit einem anderen zusammennehmen, daß nämlich ein eigentümliches Lebenwerdenwollen im Grunde unseres Daseins steht. Das können wir einer anderen Erfahrung entnehmen.

Es gibt eine eigentümliche Wertsehnsucht in uns. Hunzinger in seinen „Hauptfragen der Lebensgestaltung" bezeichnet sie als eine „Lebenssehnsucht, die viel tiefer und weiter reicht als die gegebenen Lebensmöglichkeiten, diese selbst in ihrem größten Inhalt und Umfang genommen. Die Lebensmöglichkeiten sind viel armseliger als der Lebensdurst". Ich selbst schrieb zu einer Zeit, wo ich noch weit entfernt von meinem gegenwärtigen Standpunkt war, in einem (oben S. 47 abgedruckten) Aufsatze „Woran krankt unsere Zeit, und was tut dagegen not?": „Aus dem bloßen Faktum, daß wir solchen Werthunger haben, geht hervor, daß wir selbst uns, so wie wir sind, nicht der Wert sein können, der diesen Hunger

zur Ruhe bringt. Uns selbst haben wir jederzeit, wir sind uns unaufhörlich unsere eigenen Begleiter, und doch läßt uns dieser Hunger nach Wert nicht los." „Nicht ich, etwas anderes!" ruft es in einem. Man sucht dann meist nach etwas anderem, das man haben möchte. Aber aus der Tiefe steigt die Empfindung, daß man anders sein müßte.

Die letztere Empfindung nenne ich das „funktionierende Soll". Es befiehlt uns keine Pflicht, sondern ist lebendige Pflichtfunktion. Wir erleben dieses Seinsollen so, daß es über unser gegebenes Sein immerfort Unwert spricht. Alle Tugend, alle Rechtschaffenheit, die man zu haben oder erlangt zu haben glaubt, zwingt dies nie rastende Seinsollen unter sich. Es verneint und zerbricht jede geformte Würde, jeden Wert, von dem der Mensch glaubt, daß er sich ihn selbst geben könnte. Dieses Seinsollen kennt uns niemals als Pflichtziel, sondern immer nur als Pflichtmaterial, als da sein sollend für etwas.

Jener eigentümliche Werthunger, der auf wesenhaftes Leben bei uns geht, und jenes fordernde Soll, das uns nicht in einem Zustande duldet, als hätten wir unsere Wertwirklichkeit erreicht, gehören zusammen. Das fordernde Soll will nicht so gelesen werden, als sollten wir eine tugendhafte Beschaffenheit bei uns selbst herstellen, sondern es läßt uns solange keine Ruhe, als bis wir Wille über uns hinaus geworden sind, Hingabewille für Aufgaben. Dann kommt mit einem Schlage auch jener Lebens- und Werthunger in uns zur Ruhe. Wir werden erfüllt nicht mit Wunschbefriedigung, sondern mit Lebensbefriedigung. Wir erfahren ein eigentümliches Gehobensein, ein ungesuchtes Steigen im Werte unserer Person.

Diese erlebte Werthöhe kann nicht aus uns stammen, da wir ja, solange wir nur auf uns selbst blicken und zielen, immer nur unsere Wertleerheit vorfinden. So kann es nur ein höchstes Leben eigenen Wuchses sein, das sich gelegentlich unserer Willenshingabe selbstschöpferisch in uns erzeugt. Daß wir vorher nach Wert hungerten, war der Hunger dieses Lebens nach seinem Dasein bei uns, nach seiner Geburt in unserer Seele. In unserm Glück erfüllter Pflicht ist seine Wertunendlichkeit. Sein Gehalt ergreift unser wertleeres Sein und wandelt es

in werthaftes. Unser natürliches Selbst hört auf, und wir werden geistige Persönlichkeiten.

Genau das ist es, was man als „Gewissenslohn" bezeichnet hat, von dem unsere unselbstischen Hingaben begleitet werden. Nur daß man immer irgendwie an eine Belohnung dachte, die uns von einem göttlichen Zuschauer zuteil werde, und nicht darauf verfiel, es könnte sich hier um ein göttliches Lebenwerden in uns handeln, das durch unsere Willenshingabe erst geweckt werde.

Ähnlich steht es mit dem Gewissensbisse. Auch ihn müssen wir verstehen lernen als eine göttliche Geburt, die in der selbstischen Seele stattfindet, nur mit negativem Vorzeichen. Nicht mit seligem Leben steht hier Gott im Menschen auf, sondern in solcher Seele kann er nur unbefriedigt wach werden. Gott entsiegelt sich hier, nach einem Ausdrucke Jakob Böhmes, mit göttlichem „Zornleben". Das Brennen dieses Zornlebens in der Seele ist der „Gewissensbiß". Er ist ein leidendes und unruhiges Gottesleben, an dem auch der Mensch leidet und unruhig ist. Nicht, daß eine vergeltende Gewalt schon vorher im Dasein gewesen wäre und den Menschen, durch dessen Selbstsinn sie sich beleidigt fühlte, in ihrem Zorne den strafenden Schmerz des Gewissensbisses zufügte!

Immer entsiegelt sich vorher unbewegte und unbelebte Gottheit zu göttlichem Leben, sobald sie von der wählenden Kraft unseres Willens geweckt wird. Es ist die Seligkeit oder das Leiden dieses Lebens, das wir als sog. „Gewissenslohn" oder „Gewissensstrafe" empfinden. Nimmt unser Wille unselbstische Qualität an, so quillt jenes göttliche Leben in positiver Wertunendlichkeit bei uns auf. Es ist in sich befriedigtes Leben, das mit seiner Seligkeit auch uns durchwächst. Nimmt unser Wille die selbstische Qualität an, so kann es sich nur inadäquat verwirklichen, in göttlicher Negativität. Dieses unselige, sich enttäuschende Gottesleben, diese Zorn- oder Grimmbewegung Gottes erscheint uns als schlechtes Gewissen. In diese Tiefen hat Augustin zuerst gesehen, dann Jakob Böhme. Es ist eine alte Auffassung der Lehre vom Gewissen und doch ewig neu!

II. VORLESUNGEN ZUR ETHIK 1930/31 UND 1934/35

EINLEITUNG DER ETHIKVORLESUNG 1934/35

Eine völkisch ausgerichtete Ethik hat es bisher literarisch nur in Ansätzen gegeben, von denen Rosenbergs Mythusbuch am bekanntesten geworden ist. Die Ethik vor der deutschen Revolution war mehr oder minder individualistisch ausgerichtet, auch in ihren edelsten Erscheinungsformen. Es gibt eine Behandlung der Ethik, die sogar selbstisch ausgerichtet ist. Alles sittliche Handeln laufe darauf hinaus, daß Glück und Nutzen der Einzelnen gefördert werde. Diese Behandlungsweise ist undeutsch und hat sich nie in Deutschland eingebürgert. Es ist ethischer Materialismus, der meist mit theoretischem Materialismus verbunden ist, aber nicht zu sein braucht.

Über diese Form der Ethik haben sich sowohl die deutschen, wie die englischen und amerikanischen Ethiker erhoben. Die Angelsachsen entwickelten eine utilitaristische Gesellschaftsethik, und die Deutschen entwickelten eine individualistische Persönlichkeitsethik. Die Gesellschaftsethik der Engländer und Amerikaner ist durchaus nicht „völkisch" angelegt, sie ist auch keine echte Gemeinschaftsethik, sondern eine „liberalistisch" angelegte Gesellschaftsethik. Jeder Einzelne soll sein Glück und seinen Nutzen unter das Glück und den Nutzen der Gesellschaft ordnen — „Gemeinnutz geht vor Eigennutz!" —, aber die Gesellschaft selbst wurde gedacht als die Summe der Einzelnen. Beim Ausbruch des Weltkrieges hieß es in England „jeder Einzelne wird mit der Vernichtung Deutschlands reicher werden". Die beliebteste Fassung dieser Ethik war „das größtmögliche Glück einer möglichst großen

Zahl von Menschen, die gesellschaftlich vereinigt sein könnten". Etwa: „Wird Deutschland besiegt, so gehen zwar seine siebzig Millionen unter. Aber siebenhundert Millionen werden Ellenbogenfreiheit haben." Diese Formel drängt schon in sich selber über den Rahmen des Einzelvolkes hinaus. Die Menschheit oder ein Völkerbund zumeist englandhöriger Menschen galt als der weltumfassende Verband. Es gibt noch immer Ethiken, die sich mit Vorliebe als „Menschheitsethiken" bezeichnen.

Die deutsche Ethik war im Gegensatz hierzu eine ausgesprochen idealistische Persönlichkeitsethik. Sie verlangte das Opfer des Einzelnen für hohe Ideen, die ihn bewegen, für die Idee der Ehre, der Wahrheit, der Gerechtigkeit, der Liebe, der Freiheit, des Vaterlandes. Immer bekämpfte sie den ethischen Liberalismus der Willkürfreiheit des Subjekts. Auf das Objekt komme es an, das man im Lichte von Ideen sah. Das auch — Liberalistische an dieser Ethik ist, daß alle Ideen wahllos nebeneinanderstehen. Es blieb dem Belieben des Einzelnen überlassen, ob man die Hingabe an Wahrheit etwa der Hingabe an das Vaterland vorzuziehen habe. Es gab keine objektive Rangordnung zwischen jenen Ideen, das subjektive Gefühl hatte zu entscheiden.

Dieser Mangel ist öfters empfunden worden. Vor der nationalsozialistischen Machtergreifung kamen ethische Systeme auf, die von Rangordnung zwischen den Ideen sprachen. Man könne solche Rangordnung in einer Art Ideenhimmel ablesen. Die erste Rolle ließ man dabei immer die Idee Gottes spielen. Mit solchen universalistischen Versuchen kommen wir nie zu einer völkischen Ethik, man müßte denn einen solchen Begriff von Göttlichkeit haben, daß als höchstes Gottestum das Gottestum im Volkstum erscheint. Das Volkstum kann dabei nicht seinerseits wieder als Idee genommen werden, sondern muß in einer sittlichen und religiösen Mächtigkeit gedacht werden, die von vornherein allen Ideen überlegen ist. Das Volkstum müßte gedacht werden als das Lebenszentrum aller Ideen. Sie dürfen diesen Mutterboden nicht ungestraft verlassen, wenngleich es eine innere Wesensnotwendigkeit der Volkheit ist, daß sie sich

in Ideen ausgliedern muß. Diese Ideen müssen aber dann wieder ins Volkstum zurückzielen. Sie dürfen sich nicht ihrerseits jede für ein eigenes Absolutum ausgeben. Volkstum braucht wesenhafte Persönlichkeiten, und wesenhafte Persönlichkeiten entstehen nur durch Hingabe über sich hinaus. Zu Hingaben über uns hinaus werden wir durch Ideen gelockt. Jede echte Persönlichkeitsethik ist immer echte Ideenethik, aber die Ideenbildung ist zu denken als Funktion der völkischen Gemeinschaft. Die volkliche Gemeinschaft muß in uns zu höherer Geistigkeit erwachen, als sie biologisch gegeben ist. Denn nur Geistiges kann sich geistig ausgliedern. Erst mögen wir lernen, an einer Idee überhaupt zu geistigem Wesen zu erwachen, und darum ist Persönlichkeitsethik nötig, damit sich die völkische Gemeinschaft geistig gliedern kann. Aber als der Organismus, zu dem diese Glieder gehören, der sie trägt, ihnen Blüte und Wesen gibt, muß stets allem voran die volkliche Gemeinschaft betont und gelebt werden. So soll unsere Ethik sein eine Ethik der volklichen Gemeinschaft als eines geistigen Organismus ideenbewegter Persönlichkeiten, kürzer eine Ethik des „Gottestums im Volkstum", nicht eines Gottestums über dem Volkstum oder eines Gottestums neben dem Volkstum, sondern eines Ewigkeitsatems im Volkstum.

§ 1. Die Voraussetzung der sittlichen Beurteilung

Wir sprechen von „Sittlichkeit" als einem Verhalten von Menschen. Beim Menschen ist es anders als bei Wesen ohne freie Selbstbestimmung. Wesen ohne freie Selbstbestimmung können schön oder häßlich sein. „Sittlich" gut oder schlecht kann nur das Prädikat eines willentlichen Verhaltens von Menschen sein. Dort ästhetische, hier moralische Prädikate: Darum hat Schiller unrecht: „Suchst du das Höchste, das Beste? Die Pflanze kann es dich lehren. Was sie willenlos ist, sei du es wollend, das ist's." Die Pflanze kann schön oder häßlich sein, niemals, auch nicht unbewußt, ist sie gut. Mit Recht erklärt Kant, der einzige Gegenstand der moralischen Wertschätzung sei der gute Wille. Ebenso ist der einzige Gegenstand der mo-

ralischen Unwertschätzung der schlechte Wille. „Es gibt nichts in der Welt noch außer der Welt, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille."

Diese moralische Wertschätzung ergeht über den guten und den schlechten Willen — zunächst von seiten der öffentlichen Meinung. Der fremde Beobachter bewertet mit diesen Prädikaten den Willen handelnder Personen, mit denen er es zu tun hat, oder die untereinander zu tun haben; und zwar spricht er solche Wertung aus mit dem Bewußtsein, daß die betreffenden Personen Menschen guten Willens sein sollen, und daß die Schlechtigkeit ihres Willens ihnen zu verdenken sei. Er legt ihnen ein Sollen auf, aber es ist gemeint, daß bei ihnen selbst sich auch das Bewußtsein anmelde, daß sie zu gutem Willen verpflichtet seien, und daß die Schlechtigkeit oder Bosheit ihres Willens etwas Ungehöriges, etwas Unzulässiges sei. „Schlechter Wille", man unterläßt, was man sollte. „Böser Wille", man tut, was man nicht sollte.

Also nicht nur die Freiheit ihres Willens ist bei Menschen, die wir sittlich beurteilen, vorausgesetzt, sondern es ist zugleich vorausgesetzt, daß den freien Willen auch das Bewußtsein begleiten müsse, daß er nur in dieser Beschaffenheit verdiene „gut" genannt zu werden, und daß er in der entgegengesetzten Beschaffenheit verdiene „schlecht" oder „böse" genannt zu werden. Wir nennen dies vorausgesetzte begleitende Wissen des Täters um moralischen Wert oder Unwert seines sich so oder so entscheidenden freien Willens „Gewissen".

„Gewissen", so betrachtet, ist ein Mitwissen um Willenswert oder Willensunwert, den man beim Handeln erfährt. Es ist kein Vorauswissen von Zielen, auf die das Handeln gehen soll, sondern man erlebt bei Handlungen der Willensgüte ein eigentümliches von innen sich belebendes Würdegefühl und fühlt Schlechtigkeit des Willens an innerem Unwert. Auf welchem Wege die Willensgüte oder Willensschlechtigkeit liegt, davon hat man keine Weissagung durch das Gewissen. Es wertet die Substanz meines Seins, nicht das Objekt meines Handelns und will nicht einmal, daß ich meine Substanz zum Objekt mache. Ich soll gut sein, aber ich soll nicht gut sein wollen.

Gewissen ist ein Subjekterlebnis, kein Objektbewußtsein. Freilich gibt es auch ein ethisches Objektbewußtsein, dieses nennen wir „Pflicht". Gewissen und Pflichtbewußtsein sind nicht zu verwechseln. Das gute, inneren Wert anzeigende Gewissen zeugt nur von getaner Pflicht. Im ethischen Objektbewußtsein wenigstens bei karitativem (humanem), ideellem und sozialem Handeln, ist umgekehrt wie im Falle des Gewissens, das Subjekt ausgeschaltet, es erscheint als Nullwert. Ethik ist die Lehre von beidem zugleich, von Pflicht und Gewissen, von ethischem Objektbewußtsein und ethischem Subjektbewußtsein.

Weil wir in der sittlichen Beurteilung nicht die bloße Beschaffenheit des freien Willens im Auge haben, sondern in der Seele des Täters auch ein Gewissensohr für Willenswert und Willensunwert voraussetzen, darum können wir von einem Tiere, dem wir freien Willen zuschreiben, doch nicht moralische Wertprädikate aussagen. Ein intelligenter Hund z. B. hat bestimmt so viel freien Willen, daß er es in eigener Entschließung hat, dem Befehle seines Herrn zu gehorchen oder nicht zu gehorchen, etwa, daß er einen Besucher nicht anknurren oder anspringen soll. Aber die gehorsame Beschaffenheit seines Willens ist nur ein äußerer Wert für uns, der durch Suggestion auf ihn übergeht. Nicht ist sie mit dem Gefühle eines Wertes verbunden, der in ihm von selbst in bezug auf die Beschaffenheit seines Willens entspränge, ohne daß je Lob oder Tadel von Menschen auf ihn eingewirkt hätten. Kurz, der sittlichen Beurteilung unterliegt nur ein freier Wille, und zwar nur ein solcher freier Wille beim Handelnden, der von einem unmittelbaren Wertgefühl der eigenen Güte oder Schlechtigkeit begleitet ist.

Welchem Tatbestand wollen wir uns zuwenden, demjenigen in der Seele des Beurteilers oder demjenigen in der Seele des Handelnden? Beide sind nicht einerlei. Denn die sittliche Wertschätzung des äußeren Beurteilers, der das Willensverhalten eines anderen abwägt, und das innere Wertgefühl, das der Handelnde selbst von seinem Verhalten hat, sind wohl zu unterscheiden. Ohne die Voraussetzung, daß dem freien

Willen des Handelnden solches Wertgefühl gesellt sei, könnte der Zuschauer kein moralisches Urteil fällen. Nicht aber umgekehrt; denn das eigene moralische Empfinden des Handelnden kann sich zwar nur in der Gemeinschaft entwickeln, ist aber bei reifen Menschen nicht daran gebunden, daß es von außen beurteilt wird. Auch braucht sich beides, das innere Wertgefühl des Handelnden und das äußere Werturteil des Beobachters nicht zu decken. Das eine oder das andere könnte feiner oder gröber, stärker oder schwächer sein. Schiller meinte, daß der uninteressierte Beobachter feiner werte, als der Täter. Die Bühne wecke die entschiedensten sittlichen Affekte des Zuschauers. Das bedeutet aber nur, daß es leichter ist, andere als sich selber sittlich zu beurteilen. Außerdem kommt es sehr auf die Persönlichkeiten des Täters und des Urteilenden an. Selbstvorwürfe können oft viel schlimmer sein als die Vorwürfe anderer. Vielen freilich dient die Strenge, mit der sie über ihre Mitmenschen moralisieren, nur als Schild, um sich selbst zu beruhigen. Als Urteilende täuschen sie sich selber ein sittliches Wohlverhalten vor, das eine heimliche innere Stimme ihnen als Handelnden nicht bestätigt. Das ist der Kern aller „Splitterrichterei".

Wir fassen zunächst die Stellungnahme des gerechten Beurteilers ins Auge!

§ 2. Die Zweige der Ethik

Man hat manchmal geleugnet, daß es eine unmittelbare Sittlichkeit im Verhalten des Menschen zu sich selber gebe. Der Mensch sei ein Wesen, das nur in der Gemeinschaft leben und gedeihen könne, dessen Sittlichkeit daher auch nur in seiner Beziehung auf die Gemeinschaft bzw. auf andere Menschen bestehen könne. Ein Mensch, der auf einer einsamen Insel lebe, sei jenseits von Gut und Böse. Nun ist es gewiß wahr, daß der Mensch nur in der Gemeinschaft voller Mensch sein kann, und daß sich sittliche Vorstellungen nur innerhalb der Gemeinschaft bilden. Das hindert aber nicht, daß es Tugenden des Menschen gibt, die lediglich sein Verhältnis zu sich selbst betreffen, und die doch auch die Gemeinschaft von

ihm verlangt. Es brauchen sich ja nicht alle Tugenden auf die Gemeinschaft zu beziehen, wiewohl alle Tugenden des Menschen nur in der Gemeinschaft erwachsen. Wenn zwar nicht alle unsere sittlichen Regungen aus der Gemeinschaft entspringen, so entwickeln sie sich doch nur im Gemeinschaftsleben und erhalten erst in der Gemeinschaft, durch Eingliederung in die Gemeinschaft, ihre volle Blüte. Ein Beispiel bringt Fichte. Er erwähnt das Selbstachtungsgefühl des Kindes, das sich erst an den Vater anlehne, um nachher selbständig zu werden. Durch äußere Verhältnisse angeregt, entwickele sich hier etwas Inneres. Ähnliches beweist die anspornende Kraft des Wetteifers, z. B. wenn Knaben nacheinander ein schweres Gewicht heben sollen, so erwacht am Beispiel der anderen der Ehrgeiz, es ebenso zu können. Auch der Turner kommt zu seiner Tüchtigkeit nicht ohne die Gemeinschaft, aber in seiner Virtus leuchtet nur er selbst, der Vir, der Mann, nicht die Gemeinschaft. Ebenso braucht der Bergsteiger den Gefährten und dieser ihn, aber er ertüchtigt sich selber und in bezug auf sich selber. Folglich gibt es eine Eigenwertmoral, die auf die eigene Persönlichkeit als solche geht.

Ebenso gibt es eine Ideenethik. Auch der Dienst an Ideen ist nicht notwendig auf Gemeinschaften bezogen, wenngleich er in das Leben der Gemeinschaften einbezogen werden soll. Die Ideen können um ihrer selbst willen geliebt werden. Wir, die wir hier versammelt sind, wären nicht Universität, wenn es nicht reine Liebe zur Wahrheit gäbe, so wie sie der Greifswalder Doktoreid verlangt: „Ich verpflichte mich, zu jeder Zeit die reine Wahrheit zu suchen und zu erkennen." D. h., „das einsichtige Erkennen, das uns im Studium zugefallen ist, soll uns auch später wert bleiben. Darin leuchtet der Stern der Wahrheit, der uns im Leben begleiten soll". Der wissenschaftliche Mensch zumal bestimmt sich aus dem Gefallen an der Wahrheit seine Lebensaufgabe. In seinem Willen wird es zu dauernder Hingabe an sie, die sich mit dem Ernste der Leistung verbindet. Genug Männer hat es gegeben, die selbst das Opfer des Lebens nicht gescheut haben, um der erkannten Wahrheit die Ehre zu geben.

Noch viel mehr Menschen sind für die Ideen der Freiheit und des Vaterlandes in den Tod gegangen. Das sind freilich Ideen, die nicht nur innerhalb des Gemeinschaftslebens erwachsen sind, sondern sich auf gemeinschaftliches Leben beziehen. Wohin gehören sie? Sind sie noch der Ideenethik zuzurechnen, oder finden sie ihre Stelle in der Gemeinschaftsethik? Aber für die letztere meldet die christliche Liebesethik den näheren Anspruch an. Steht doch die brüderliche Gesinnung aller Menschen zueinander auf der Fahne das Christentums! Wenn sich die Volksgenossen zu Schutz und Trutz, zur Pflege geistiger Güter und zur Erhaltung ihres Volkstums die Hände reichten, so sei das, sagen die Kirchen, in Demut ausgeübt, nur ein Sonderfall der christlichen Brudergesinnung, die auf der Gotteskindschaft aller Menschen beruhe.

Kann sich neben der Ideenethik und der christlichen Liebesethik eine eigene und besondere Gemeinschaftsethik behaupten? Sie scheint nach kirchlichem Maßstab nicht einmal eine selbständige „Provinz" des sittlichen Lebens sein zu können. Aber für das deutsche Volk ist sie sogar zum „Zentrum" alles sittlichen Lebens geworden. Wie läßt sich diese Stellungnahme, die uns politisch zur Lebensluft geworden ist, ethisch begründen? Mit dem Christentum läßt sich hier nichts anfangen (vgl die nachfolgende Vorlesung über Gemeinschaftsphilosophie). Um so begieriger greift man zur Biologie, als böte sie das neue Evangelium. Die Stimmen mehren sich, daß man den Auftrag zu volksbrüderlichem Zusammenschlusse aus ihr entnehmen könne.

Untersuchen wir, ob und wieweit es für sittliche Entscheischeidungen biologische Beglaubigung geben kann! Die Gegenständlichkeiten, mit denen wir es zu tun haben, sind das Es der Umwelt, das Du des Mitmenschen, das Wir der Gemeinschaft. Auf das alles sind wir von Natur, vom Leben aus, bezogen. Gibt uns das Leben einen Wink, einer dieser Beziehungen den Vorrang zuzuschreiben? Läßt Natur uns erkennen, wo im Wechselspiel von Ich, Du, Es, Wir die Daseinsmitte liegt? Wohin wir blicken, überall schaut uns in der un-

organischen Natur ein „Wir" an. Das Atom wird zum Wir von Elektronen, Moleküle werden zum Wir von Atomen; aus Molekülen erbaut sich die Ganzheit von Kristallen. Entsprechend in der organischen Natur. Aus Eiweißmolekülen baut sich die Zelle auf; viele Zellen wachsen zu Geweben zusammen; aus Geweben bilden sich Organe; die Ganzheit des Leibes wird zum Wir der Organe. Das Wir der Organe aber sagt beim Menschen von sich „Ich". Nur ein Ich kann zum andern Ich „Du" sagen, fühlt sich aus der Umwelt vom „Es" angesprochen und nennt sich mit anderen Ich zusammen „Wir". Das bedeutet: Erst an der Spitze der körperlichen Entwicklung, wenn diese beim Zellenleibe angelangt ist, entsteht die Frage nach dem Verhältnis vom Ich zum Du, zum Es, zum Wir und dieser drei letzteren zueinander. Vorher in Atomen und Molekülen, in Zellen und Organen spricht sich nichts von einem Ich, Du, Es oder Wir aus. Das Wir der Atome, der Zellen, der Gewebe und Organe haben wir von uns aus hineingetragen.

Es ist, als ob die Natur, nachdem die Organismen geworden sind, selber noch tastet, wie es weiter gehe. Sie tastet nach zwei Richtungen. Das Reich der Pflanzen scheint in millionenfachem Ich stehenzubleiben, wenn wir das An-und-für-sich-Sein der Einzelwesen auch dort mit dem Worte „Ich" bezeichnen dürften, mit dem wir es bei uns nennen. Wirkliches Ich gibt es nur im Tierreiche, das bewußteste Ich ist dasjenige des Menschen. In seinem Ich scheint die Entwicklung zu münden. Aber eben dieses Ich weiß auch vom andern Ich und nennt es „Du". Es bemerkt die Gegenstände der Umwelt und weiß sich von ihrem „Es" berührt. Es faßt sich mit vielem anderen Ich zum „Wir" zusammen, das je nach der Weise der Zusammenfassung anders und anders aussieht. Das ist, als wolle die Natur sich bei uns Rat holen, wie es weitergehen solle.

Wenn wir auf das Tierreich blicken, so begegnen uns schwankende Versuche hier in dieser, dort in jener Richtung. Wir sehen, wie zwar Korallen und Syphonophoren Kolonien bilden, wie sich Ameisen und Bienen Staaten aufbauen, wie aber Vögel und Säugetiere paarweise in Familien leben

oder sich zu Rudeln, zu Schwärmen zusammentun. Man muß schon Mut haben, hier einen Willen der Natur, der für uns gelten soll, herauszulesen. Andererseits lockt solcher Versuch und läßt uns nicht auf den Gedanken kommen, daß das neue nationalsozialistische Bewußtsein, das uns erfüllt, ein unerhörtes geschichtliches Wagnis aus unserer eigenen Entscheidung heraus sein könnte, und daß diesem Wagnis Segen der Ewigkeit folgen könnte. Wir sind von einem artfremden Gottesglauben her allzusehr gewöhnt, uns in einer höheren Hand zu sehen, die uns vorweg Wege anweist, und schmiegen uns blindlings in die Hand der Natur, als wäre diese ein befehlender Gott. Wir übersehen, wie ratlos die Wege der „Natur" schwanken, nachdem sie die Ganzheitsbildungen der Organismen hervorgebracht hat, die wir so gern „Zellstaaten" nennen. Wir vergessen, daß sich erst in der menschlichen Seele das Gegenspiel und Zusammenspiel von Ich, Du, Es, Wir entfaltet und unserer Entscheidung wartet, deren freier Wille aus naturloser Tiefe kommt. Indem wir mit der Hand unseres freien Willens in jenes Gegenspiel und Zusammenspiel hineingreifen, tun sich neue Lebensmöglichkeiten auf. Nicht finden wir uns als Hörige einer bisherigen Entwicklung, nach deren Geradlinigkeit wir uns vergeblich umschauen würden, wenn wir gründlich prüften.

Aber zunächst ist es wie ein Rausch, der viele, auch feinere Geister, überkommt, daß sie, von den „Offenbarungen der Bibel" erlöst, den Offenbarungen der Natur lauschen möchten. Man will sich vom „Leben" selbst beraten lassen. Es komme darauf an, dessen Richtung zu erkennen, um daran das menschliche Hochziel ablesen zu können. Man schaut nicht mehr den Flug der Vögel draußen an, um Weissagungen zu empfangen, sondern nimmt die ganze lebendige Natur für einen Vogel, nach dessen Fluge sich bestimme, wie wir zu gehen haben. Viele meinen, sie hätten es hierbei mit reinen Tatsachen der Biologie zu tun. In Wahrheit gehen sie in den Spuren einer religiös gefärbten Entwicklungsmetaphysik, soweit sie nicht, noch immer im Banne christlichen Denkens, von „Gottes Schöpfungsordnungen" in der Natur sprechen.

Gerade der völkischen Bewegung unserer Tage, die den Blutzusammenhang so entschieden betont, liegt es nahe, sich an biologischen Tatsachen zu orientieren. In diesem Sinne geht mit anderen der verstorbene völkische Arzt Friedrich Siebert in gedankenvollen Ausführungen der „Zielstrebigkeit" des „Lebens"[1]) nach und stößt dabei auf diejenige biologische Spannung, in der er den völkischen Staatsgedanken verankert sieht. Er beschreibt sie als den „Aufgliederungsdrang" des Lebens. Es sei jene Bewegung des Lebens, in der es über Mengen von Einzelwesen hinaus den Zusammenhang ihrer Gemeinschaft ausspanne.

[1]) In Bd. VII S. 204 ff. der „Blätter für Deutsche Philosophie" habe ich das beachtenswerte Büchlein besprochen.

ERSTER ABSCHNITT

ETHIK UND BIOLOGIE

§ 3. Volkhafter Staat im biologischen Licht

In jedem höheren Pflanzen- und Tierkörper, führt Siebert aus, ist ein Zellenstaat verwirklicht. „Es ist darin, als ob in den einzelnen Zellen eine Liebe zu diesem Staate herrschte; denn ihm zuliebe haben sie ihre Selbständigkeit aufgegeben, haben sich der Arbeitsteilung und der Forderung zweckmäßiger Sonderbildung gefügt und die für ihre Aufgabe günstigste Form angenommen." Sollte, fragt Siebert, das Aufgliederungsstreben des Lebens in der Bildung so kurzlebiger Zellenstaaten steckengeblieben sein? Dann hätte das Unendlichkeitsstreben der Natur einen Bruch erlitten. Sie hätte sich bei Endlichem, Vergänglichem, Sterblichem beruhigt. Nein, durch das Sterbliche hindurch ziele ihr Unsterbliches. Die Aufgliederung als ein inwendiger Sinn des Lebens, als eine Spannungskraft seiner Unendlichkeit, sei nicht auf den Bestand nur von kurzlebigen Zellenstaaten eingeschränkt. Das Leben will den Weg, den es zu diesem Ziele genommen hat, fortsetzen, es will sich selbst in einem höheren Ziele von überdauernder Art übergipfeln. Es will, daß sich beseelte Leiber, in denen sich die Vielheit ihrer Zellen staatlich zusammengeschlossen hat, ihrerseits noch einmal zellenhaft in einem Staatswesen ordnen, das sie selber zu Gliedern seines reicheren Einheitssinnes hat und diesen Sinn über immer neuen Folgen der Glieder weiterträgt. So der nationalsozialistische Arzt.

Verweilen wir mit ihm bei seinem Gesichtspunkte! Sehen wir uns mit ihm die Staatenbildungen an, zu denen es der Aufgliederungswille des organischen Lebens bisher gebracht hat, damit wir das Ziel erkennen, nach dem das organische Leben weiter strebt! Unstreitig gewähren gewisse Tierstaaten, ins-

besondere die Staaten der Ameisen und Bienen, das Bild einer merkwürdig geschlossenen und gegenüber ihren Einzelwesen hochgesteigerten Lebenseinheit. Aber die höchste Lebenseinheit steht bei ihnen noch aus. Denn noch in den vollkommensten Tierstaaten fehlt das Einheitsbewußtsein, in dem die Staatlichkeit zu verinnerlichtem Wissen um sich selbst wird. Der Ameisenstaat, der Bienenstaat ist weder selbst ein ganzheitliches, seiner bewußtes Ich, noch läßt sich annehmen, daß die einzelnen Ameisen und Bienen für sich ihres Staates als Staates bewußt sind. Vielleicht haben sie nicht einmal von sich selber ein Ichbewußtsein von der Art des ganzheitlichen Ich, das die höheren Tierleiber geistig krönt. Was dafür den Ameisenstaat und den Bienenstaat, überhaupt den Tierstaat, auszeichnet, ist die Artverbundenheit seiner Gliedwesen. Wie die Zellen, die den Tierleib bilden, alle untereinander verschwistert, alle aus derselben Keimmasse hervorgegangen sind, so sind die Tierindividuen selbst, die in staatlichem Gefüge leben, alle in derselben Stammeseigentümlichkeit gegeben. In der naturhaften Einheit lebt sich die staatliche Einheit stetig weiter.

Aber ist das Leben diesen Weg weitergegangen? Bei den höheren Wirbeltieren begegnet uns der Keim von Familienbildungen. Erst bei den Menschen finden wir wieder Staatenbildungen nebst Familienbildungen. In ihrem klaren Ichbewußtsein erzeugt sich sogar ein aufgehelltes Staatsbewußtsein. Aber dieses Staatsbewußtsein und ihre volkliche Eigenart klaffen auseinander. Ihr staatliches Zusammenleben ist gegenüber der natürlichen Gesellung aus der Gemeinschaft des Blutes frei beweglich geworden. Eine blutferne Staatlichkeit ist unter ihnen aufgekommen, die eine blinde Vermengung aller mit allen, einen geschlechtlichen und geistigen Mischmasch begünstigt, und so hat man weithin den ursprünglichen Naturbegriff des Volkes verloren. Man hat den Begriff des Volkes von der jeweiligen staatlichen Klammer hergenommen, statt daß man umgekehrt den wahren Staat, den wesenhaften Staat, als eine aus Blutsgemeinschaft innerlich aufstrebende Lebensform verstanden hätte.

Eine innerlich aufstrebende Lebensform! Denn auf Staaten solcher Art, in denen ichbewußte Wesen in ihrem Staatsbewußtsein sich zugleich ihrer Gleichartigkeit bewußt sind, zielt nach Siebert in biologischer Spannung eine letzte Tiefe des Lebens. Es wäre dann, wie wenn der Menschenstaat als Ganzes ein Wesen wäre, so wie im Zellenstaate der Tierleiber die Ganzheit von deren Zellen ein Wesen geworden sei. Das Aufgliederungsstreben des Lebens, hören wir, sei nämlich mit der Schöpfung von Zellenstaaten, das ist mit der Erfindung beseelter Leiber, noch nicht zu Ende. Es wolle den unbewußten Willen der Zellenstaaten schöpferisch emporläutern, so daß er zu geistigem Willen in den Staatenbildungen der Menschen werde. Darum lasse es vor den Seelen der Menschen das Leitbild des völkischen Staates erscheinen. Nicht, wie Nietzsche wollte, der Übermensch sei der Sinn der Erde. Sondern der Sinn des Lebens sei, daß in einem neuen Sturme der Aufgliederung aus geschwisterlich sich fühlenden Menschen ein Staatskörper von lebendiger Selbstigkeit hervorbreche — nur im Stromkreise gleichen Blutes könne das geschehen. Der Staatszusammenhang blutsverwandter Volksgenossen soll sich ebenso zu einem ganzheitlichen und übergreifenden Selbst gestalten, wie sich die beseelte Einheit des Tierkörpers im Zusammengreifen aller verschwisterter Leibeszellen mit allen hervorgeschaffen habe.

Man sieht, mit welchem Nachdruck hier die Forderung des volkhaften Staates in den Sinn des biologischen Lebens hineingestellt wird. Zwei Urerscheinungen des Lebens, die gegliederte Ganzheit des Zellenaufbaues und der Imperativ der Arterhaltung, treffen hier zusammen. Der Staat schützt die unsterbliche Art, und die Fortpflanzung der Art macht den Staat unsterblich. Mögen Staatenbildungen anderen Wesens noch so möglich sein — in der Geschichte des Menschengeschlechts überwiegt sogar die Gespaltenheit von Staatsgemeinschaft und Blutszusammenhang —, das Ja letzter Lebenstiefe geht nach Siebert nur mit dem Leitbilde des völkischen Staates. Er ist eine religiöse Forderung, wenn wir den Anruf schöpfungsgemäßer Zusammenhänge an uns als

religiöse Forderung bezeichnen dürfen, und das Hakenkreuz, das Zeichen des aufwärts rollenden Sonnenrades, ist nach Siebert das Sinnbild dieser religiösen Forderung. In ihm ergreifen wir das höchste Geheimnis der schöpferisch drängenden Aufgliederungsspannung, daß das Volk ein lebendiger Körper, lebendige Selbstigkeit, ein neues Wesen in der Reihe der Wesen sein soll [1]). Indem dies Symbol vor uns tritt, setzt sich die Spannung dessen, was aus der Tiefe des Lebens gesehen schöpferisch sein will, in ein Seinsollendes für uns um. Es gewinnt Geistigkeit, die Geistigkeit eines höchsten Wertes, der uns spannt, damit er unser Fühlen, Wollen, Denken durchdringe und eben damit schon auf den Weg der Erfüllung gerate.

Wir haben, schließt Sieberts, keine höhere Aufgabe, als die von diesem Ideale gespeiste. In ihm empfinden wir den eigentlichen Wert, der unser Leben wertvoll macht [2]). Wir empfinden ihn nicht als willkürliche Eigensetzung, sondern als den Lichtkegel eines Ueberich, das sich eng mit unserm Ich verbindet [3]). Schöpfungsaufgaben verwirklichen, das ist die höchste Aufgabe des Menschen.

Das ist eine ebenso geistvolle wie sympathische Ableitung der Forderung des völkischen Staates, wenn auch ihr erster bestechender Eindruck nicht vorhält. Gewiß ist es wahr, daß der Aufbau der Leibeszellenstaaten geschwisterliche Zellen braucht, die aus derselben Keimmasse hervorgegangen sind. Aber die Keimmasse, die die Aufbauzellen des Leibes liefert, kann ihrerseits artverschiedenen Eltern entstammen. Das verdunkelt zum mindesten die Sachlage, die zuerst so klar schien. Es ist nicht ganz einfach, „Schöpfungsaufgaben" des Lebens zu erkennen.

---

[1]) A. a. O., S. 82. Vgl. S. 48: „Es soll ein höheres Lebewesen entstehen, das unsterblich ist", u. S. 78: „Die völkische Blutsgemeinschaft soll erst in der Zukunft die geschlossene Selbigkeit werden, wie das der einzelne Mensch bereits ist."

[2]) A. a. O., S. 89.

[3]) A. a. O., S. 88.

§ 4. Von der Mehrheit biologischer Leitbilder

Geht mit dem Leitbilde des völkischen Staates wirklich das Ja letzter Lebenstiefe? Wenn es sich um naturhaftes Leben handelt, auf das der Blick Sieberts eingestellt ist, kann das „Ja" des Lebens auch anders lauten, weil es noch andere biologische Spannungen gibt, als die der „Aufgliederung". Schon auf sittlichem Gebiete begegnet uns die Mannigfaltigkeit, daß das ethische Soll nicht bloß auf sozialem Wollen, sondern auch auf ideellem und altruistischem Wollen ruht; es ruht auf unselbstischen Hingaben jeglicher Art. Auch die biologischen Spannungen lassen uns aus dem Zirkel nicht heraus. Das organische Leben geht durchaus nicht allein den Weg der Aufgliederung, deren Ziel die Bildung von Staaten ist. Unzählige Tierarten leben staatenlos. Das hauptsächlichste, mindestens das nächste Anliegen des organischen Lebens ist vielmehr die Fortpflanzung seiner selber, es will seine eigene unbegrenzte Dauer. Damit sind wir im Bereiche einer anderen biologischen Spannung, deren geheimer Zug schon im Altertum gespürt wurde, in den orphischen und dionysischen Kulten Griechenlands. Man empfand in wilden Tänzen, bacchantischen Feiern die Ewigkeit und Unendlichkeit des Lebens. Ein matter Hauch in der Ruhe des Alltags, wurde es hier zur zündenden Flamme, bis es die Grenze der Einzelexistenz zerbrach und Mann und Weib glühend zusammenriß. Im Rausche des Zeugungsaktes wurde das Mysterium der Gattung bei den Menschenpaaren und in sich selbst lebendig.

Das Mysterium der Gattung kann noch in anderer Weise lebendig werden. Nicht nur nämlich in der geschlechtlichen, sondern auch in der elterlichen Liebe erscheint das Leben der Gattung; hier erscheint es nicht im Taumel der Selbsterhöhung, sondern im Zwange der Selbstverschwendung. Wir betonen unsere Existenz im Selbsterhaltungtriebe und verschwenden sie zugleich über uns hinaus in der Aufopferung für den Gatten, für die Nachkommen[1]). Unsere Art will in uns aufleben; da

[1]) Die Mutter opfert sich für das bloße Leben ihrer Kinder, ob rasseecht oder nicht. Sie geht für das Leben der Gattung in den Tod.

schafft sie unser Ich; sie will durch uns fortleben; da annulliert sie unser Ich. In uns glänzt der Spiegel ihres Lebens, aber nur, damit ihr Leben in neuen Spiegeln, die doch auch wieder unsere Züge weitertragen, neu aufglänze. Das Leben der Art braust durch uns in dieser zweiten biologischen Spannung. Art steht hier im Sinne unserer Menschenart, die unterschieden ist von Tier und Pflanze.

Um den völkischen Sondersinn von „Art" als rassischem Menschentypus, der sich von andersrassischem Menschentypus unterscheidet, handelt es sich hier nicht. Denn das sich fortpflanzende Leben bloß als Leben hält nicht durchaus an den gleichen Zügen fest. Es braucht nicht notwendig gleichstämmige Eltern, die demselben Blutkreise angehören, sondern verträgt auch erweiterten Austausch und Ergänzung, ja sucht sie innerhalb bestimmter Grenzen, die sich von Fall zu Fall offenbaren.

Die Spannung der „Aufgliederung" und diese Spannung zu geschlechtlicher Ergänzung — Siebert bezeichnet sie als den Vorgang biologischer „Ausgliederung" — weichen damit auseinander. Sucht man einen „Sinn des Lebens", der der „Schöpfungstatsache der Ausgliederung" entspricht, so lautet er anders, als wenn man auf die „Schöpfungstatsache der Aufgliederung" sieht. Man wird hier nicht auf volkliche Staatenbildung raten, sondern auf viel allgemeinere Menschengesellung, auf gegenseitigen Austausch aller Art, von der die Paarung, die geschlechtliche Menschengesellung, nur die nächste Erscheinung ist. Das Leben will sich sowohl erhalten, wie durch Austausch gewinnen. Zur Erhaltung seines Daseins bedient es sich noch eines anderen Mittels. Es macht, daß uns im Menschenwesen eines jeglichen andern ein Gleichnis des eigenen Menschseins anspricht. In solcher Weise berührt uns die Gemeinsamkeit des Menschenseins in der Erscheinung des Mitleids. Den Mitleidenden bewegt die leidende Menschheit des anderen. Solchem Leiden antwortet die Gattung in mir, meine „Menschlichkeit", wie es die deutsche Sprache treffend ausdrückt. Man fühlt sich gedrängt, dem Leidenden zu helfen. Das sieht nach unselbstischer Hingabe, christlicher caritas,

aus. Aber das biologische Mitleid hat etwas merkwürdig Unpersönliches. Es ist, als ob das Gattungswesen dem Gattungswesen hülfe. Im Unterbewußtsein des Helfenden schlummert die Vorstellung, daß, wie es ihn zu helfen drängt, im umgekehrten Falle die Gattung im andern für ihn selber aufstehen würde.

Die versteckte Gegenseitigkeit kommt offen zum Vorschein, wo den Menschen gemeinsame Hindernisse begegnen, gemeinsame Gefahren drohen. Da entwickelt sich in voller Gegenseitigkeit die kameradschaftliche Hilfe. Z. B. Jeder Seemann hilft jedem andern Seemann in Seenot. Mehr, es reift das Bewußtsein, daß Menschen überhaupt einander helfen sollten. Ist doch alles Menschenwesen bedürftig von Hause aus. Deshalb müsse von jedem zu jedem das Heil des Helfens einsetzen. Jenes Bewußtsein spitzt sich zu dem Gedanken einer allgemeinen Solidarität zu, in der jeder zum Nutzen aller das Seinige leisten müsse. Wir erblicken das Ideal einer weltweiten Gesellschaft, die mit vereinten Kräften schafft, um ihren Lebensbedürfnissen zu genügen, Leid zu mindern, Not fernzuhalten. Es ist das Ideal, das aus der Spannung der Ausgliederung hervortritt, so wie Siebert das Ideal des volklichen Staates aus der Spannung der Aufgliederung hatte hervortreten lassen.

Der Gedanke biologischer Spannung läßt sich noch in einer dritten Weise ausrichten. Liegt doch Strebesinn des Lebens nicht nur in der Ausgliederungsspannung vor, in der der Lebenswille der Gattung drängt, nicht nur in der Aufgliederungsspannung, die — nach der Schöpfung von Leibeszellenstaaten — über Tierstaaten hinaus auf volkhafte Menschenstaaten zielt (nach Siebert), sondern wir hören bei Herder und bei Nietzsche auch von seiner, man könnte sagen, Hochgliederungsspannung (Veredelungsstreben), von einem Aufstrebesinne des Lebens über das bloße Leben hinaus.

Nach beiden spannt sich in allen Lebewesen die unendliche Steigerungskraft des Lebens. Es sucht Höhenwege über seinen gegenwärtigen Stand hinaus. Alles was da ist, soll Brücke werden zu vollkommenerem Dasein. „Steigen will das Leben und sich steigend überwinden.“ Bei Herder ist es die selige

Schönheit eines Menschentums der „Humanität", bei Nietzsche soll eine Übermenschenart heraufkommen, in der ohne Rückfall ins Allzumenschliche alle Vorzüge der bisher besten Menschen aufs höchste gesteigert seien. „Nicht nur fort sollst du dich pflanzen, sondern hinauf! Dazu helfe dir der Garten der Ehe... ‚Ehe' so heiße ich den Willen zu Zweien, das eine zu schaffen, das mehr ist, als die es schufen. Ehrfurcht vor einander nenne ich Ehe als vor den Wollenden solchen Willens." In den Wollenden solchen Willens wirkt die dritte biologische Spannung, wirkt der Aufsteigesinn des Lebens, sich hochzugliedern.

Aber muß denn in der Höherspannung des Lebens eine Steigerung über die Art hinaus gemeint sein? Schon Nietzsche selbst hat die Lehre vom Übermenschen zurückgenommen. Der Übermensch, auf den hin alle Edelen schaffen sollen, wäre selbst der unschöpferischste Mensch. Herder aber sah den Steigerungssinn des Lebens über sich hinaus sich innerhalb unserer Gattung erfüllen, als er von einer einheitlichen Menschengemeinde in der Sonne der „Humanität" träumte.

Freilich scheint sein Humanitätsideal auf den ersten Blick eher zur Ausgliederungsspannung statt zur Hochgliederungsspannung zu gehören, wofern nämlich „Humanität" nur den allgemeinsamen Austausch sich begegnender Menschenseelen bedeuten sollte. Aber Herder denkt nicht an die Berührung bloßen Seelentums mit bloßem Seelentum. Die Seelen sollen mit gegenständlichem Gehalt erfüllt sein, Erlebnisse des Wahren, Guten, Schönen, Heiligen sollen sie über ihr dürftiges „Ich" hinausgehoben und zum „Selbst" veredelt haben. Dann erst stehen sie in der Würde der „Humanität", der „Kulturmenschheit". In dieser ihrer gesteigerten Eigenart, jeder ein eigener geistiger Kosmos, sollen sie einander begegnen und sich liebend verstehen. (Eine ethische Abwandlung der leibnizschen Monadenlehre.)

Vom Steigerungsleben im Tierreiche bis zu diesem Ideale veredelten Menschendaseins ist es ein weiter Weg, immerhin ein Weg. Wenn das singende Vogelmännchen durch Töne,

der Pfau durch sein Farbenspiel vor dem Weibchen „schön" tut, so verdient er sich bei diesem mittels seiner Künste einen Wert, der ein Vorschmack ist des Wertes, in dem auch bei uns Menschen der gesehen wird, der sich seiner Kunst widmet. Das Gefällige des Gegenstandes, an dem er schafft, färbt auf den Schaffenden selber ab, allzuleicht sogar in dessen eigener Selbstgefälligkeit. Neben dem Liebestanz und dem Liebesgesang finden wir bei höheren Tierarten den Kampf um den Besitz des Weibchens. Auch von diesem Aufgebote an Kraft, wie dort von Schönheit, läßt sich sagen, daß sich das Leben der Gattung zu gesteigerter Qualität erhöhe, und es läßt sich auch darin ein Vorspiel menschlicher Kulturbetätigung sehen. Zwar pflegt diese nicht bloß die Kraft und die Schönheit, sondern umfaßt auch das Streben nach wissenschaftlicher Wahrheit, das keine Parallele im Tierreiche hat. Aber gerade weil das Streben nach Wahrheit nur im aufgehellten Bewußtsein des Menschen möglich ist, läßt sich denken, daß das Leben mittels dieses Strebens zu noch größerer Höhe als in der Tierseele wachsen will.

Auch Siebert schildert eine Bewegung des Lebens, die nach dieser Richtung geht, ohne daß er freilich jene Bewegung gegenüber der Aufgliederungsspannung absetzt. Er zeigt uns, wo das Leben den Hebel der Aufzüchtung, des leiblich-seelischen Reifens in Leistung und Gesinnung ansetzt. Wir hören bei ihm vom Werte der Individualität (Persönlichkeit) für die Höherbildung des Volkstums. Persönliche Eigenart müsse da sein, damit die ganze Art blühe. Darum liege es im Sinne der Gattung, daß der Einzelne nicht bloßes Atom, proletarisches Protoplasma, bleibe, sondern daß er Eigentümlichkeit entwickle, ein in sich selbst wertvolles Dasein darstelle. Ihm hierzu zu verhelfen sei im Schoße des Lebens die Familienbildung herangereift.

Bei den niedriger stehenden Tierarten fehlt jegliches Familienleben. Bei ihnen erschöpft sich die Bedeutung der Einzelwesen darin, daß sie gezeugt werden und weiter zeugen. Es ist, als ob das Leben der Art bei den niederen Lebewesen nicht Stand fasse. Es jagt in unaufhaltsamem Flusse durch die

Einzelwesen hindurch. Bei den höheren Tieren bleibt das Leben der Art atemlang stehen, um von ihnen für sich selber etwas herauszuholen. Dort haben sich in den Einzelwesen arterhaltende Triebe über selbsterhaltenden Trieben aufgegipfelt, und nun fragt das Leben gleichsam die Einzelwesen, ob sie sich selbst oder die Art in sich betonen wollen, mag sich auch solches Wollen im Leben der Tiere unfreier gestalten als bei uns. Die Art verlangt Leistungen der Einzelwesen, die mehr als blinde Verrichtungen sind, und die Bedingung darstellen, daß die Art nicht nur unverändert durch die Geschöpfe hindurchjagt, sondern sich selbst in ihnen und durch sie höher schafft. Als Träger solcher Leistungsforderung bildet sich die Tier- und Menschenfamilie, ja, die Leistungsforderung tritt schon vorher in das „Liebesspiel" ein. Die Männchen wetteifern miteinander, suchen sich zu überbieten in Leistungen der Tapferkeit, mit Glanzstücken der Schönheit. Zur elterlichen Pflege in der Familie andererseits gehört das Streben, den Nachkommen im Vorbild zu zeigen, was sie zur Meisterung des Daseinskampfes gebrauchen können. Das Beste der eigenen Eigenschaftlichkeit soll auch in den Sprößlingen lebendig werden. Hier ist die Spannung der Hochgliederung — nach Siebert das Veredelungsstreben — am Werke.

Schon bei den höheren Tierarten setzt sie ein. Diese könnten, meint Siebert, eben darum zu den „höheren" werden, weil sich bei ihnen die elterliche Pflege der Nachkommen über Jahre hin erstrecke. Hiermit sei den Fähigkeiten der jungen Tiere Zeit und Nachhilfe gewährt, sich voll zu entfalten. Die menschliche Familie habe bewußt die Aufgabe aufzunehmen, in ihren Gliedern werthaftes Leben zu entwickeln. Dem ganzen Volke gegenüber liege solche „Veredelungsaufgabe" den Ständen der Priester, Gelehrten und sonstigen führenden Berufen ob.

Nicht von selber also kommt nach Siebert das Artleben voran, so wenig wie bei Nietzsche. Während aber Zarathustra seine Jünger lehrt, die Höherbildung unserer Art als Sinn des Lebens zu begreifen und sich im eigenen Handeln für diesen

Sinn einzusetzen, der Einzelne auf Einzelne wirkend, so sieht der Einsatz, den Siebert meint, anders aus. Es genüge nicht, daß der Funke der natürlichen Liebe zu den Nachkommen erwacht und sich einfach verstärkt, bis er im Menschengeschlechte zu geistiger Flamme aufbricht. Das vielmehr ist der Einsatz, den Liebe die menschlichen Elternpaare lehrt, daß sie den Schatz ihrer Erfahrungen in bewußter Hilfe für deren Zukunft an die Nachkommen weitergeben, und daß sie die letzteren in die Zucht jener Erfahrungen und in die Pflicht ihrer Aneignung nehmen. Mit solchem Einsatze erhöhen und veredeln sich die eigenen Kräfte der Elternpaare und wirken anspornend und vorbildlich auf das jüngere Geschlecht. Schon in der elterlichen Fürsorge der höheren Tierarten ist die instinktive Brutpflege der niederen Tierarten überwunden. Sich immer mehr verinnerlichend und veredelnd gipfelt jene Fürsorge aber erst im Familienleben der Menschen, das, wenn es in Ordnung ist, von selbst adelig weiterwirkt[1]).

Das ist schlichter und wuchstümlicher als Nietzsches Vision vom Höhentrieb des Lebens. Nicht aus Selbststeigerung des Lebens sollen Übermenschen hervorgehen, sondern im unselbstischen Atem der Elternliebe können und sollen Adelsmenschen hervorgehen, und auch der Staat gibt seinen führenden Schichten Veredelung des Volkstums zum Berufe. Andererseits wird es Siebert nicht gewahr, daß er, sofern er das Leben auf dem Wege der Familienbildung sieht, damit veredeltes Menschentum erreicht werde, in das Leben eine besondere Richtung verlegt, die sich mit dem Sinne der Aufgliederung nicht mehr deckt. Nicht auf Staatenbildung zielt das Leben, indem es Familien hervorgehen läßt, sondern auf das Werden geistigen Menschentums zur Erhöhung der Art. Statt daß sich Familienbildung auf Staatenbildung beziehen läßt, weichen beide auseinander. Es gibt im Tierreiche genug Familienbildung ohne Staatsleben (die Horste und Nester von Vogelpaaren) und genug Staatenbildung ohne Familienleben (Ameisen- und Bienenstaaten).

[1]) A. a. O., S. 49, 29: „Familie ist erweitertes Ich, das zugleich höheres Ich werden soll".

Freilich ist — und darauf zielt Siebert — das Familienleben der Menschen gerade auch für ihr staatliches Dasein von allergrößter Bedeutung geworden. Nur im Schoße der Familie können die selbst- und artbewußten Persönlichkeiten reifen, in deren freier Gemeinschaftsbejahung Staat und Volkstum ihre höchste Kraft entfalten. Pestalozzisch gesprochen: „Das Große der Nationalkultur geht hervor aus dem Kleinen der Individual- und Wohnstubenkultur.“ Hier gedeihen die, die nachher die schöpferischen Gestalter ihrer Berufe, die kühnen Pioniere in Handel und Gewerbe, die unbestechlichen Hüter amtlicher Ehre, die treuen Diener der Heimatscholle, die auserlesenen Führer im öffentlichen Leben werden. Sie alle leben und bewähren die „Veredelungsaufgabe“, die nach Sieberts schöner Auffassung dem Volkstum geschuldet wird. In ihnen allen wirkt sich der Gottessegen der Wohnstube aus, wie sie Pestalozzi als die tragende Säule solchen Staatslebens gezeichnet hat, das den Einzelnen nicht kollektivistisch aufsaugt, sondern sich bis zum schlichtesten Arbeiter hin auf der Ehre und Gemeinkraft des Bürgerwerts aufbaut, und das die Verantwortlichkeit und Gemeinkraft des Ganzen bis auf den schlichtesten Arbeiter hin ausstrahlen läßt.

Aber die Bedeutung, die die Familie für das Staatsleben geschichtlich gewonnen hat, darf nicht dazu verleiten, den biologischen Ursprung des Staatswesens im Familienleben zu sehen. Siebert folgt noch der veralteten Meinung, als sei die Familie die Urzelle des Staates. Der heutigen Forschung steht im Gegenteil fest, daß alles staatliche Dasein als Schöpfung von Männerbünden angefangen hat. Der Aufgang von Familienleben im Fortschritte der tierischen Entwicklung gehört nach alledem an eine andere biologische Stelle, als sie ihm Siebert bestimmt hat. Er gliedert sich viel eher in die biologische Bewegung ein, die auf Herders Humanitätsideal zielt, als in die, über der nach unserm Autor das Staatsideal steht.

Die Wurzel des Familienlebens ist elterliche Liebe. Eine Frage sei aufgeworfen: Wird elterliche Liebe erschaffen, weil sich das Leben veredeln will, oder veredelt sich nicht viel-

mehr das Leben von selbst im Wachsen der Liebe und der Willenseinsätze, die aus ihr entspringen? Nicht Herdersche Wege, überhaupt nicht biologische Wege sind hier eröffnet.

§ 5. Die Grenzen des Biologismus

Vom Sinne des Lebens wollten wir erhorchen, ob er sich einer sittlichen Betätigung mehr als den anderen zuneige. Das Ergebnis ist, daß wir in unentschiedenem Schwanken verbleiben. Die Ausgliederungs-, Aufgliederungs- und Hochgliederungsspannung erscheinen biologisch gleichwertig. Keine behauptet Vorrang vor den anderen, und jede wirft ihr besonderes Ideal empor. Wer versuchen wollte, den „Sinn des Lebens" oder einer „Schöpfungsordnung" zu ergreifen und zur Richtschnur seines Handelns zu nehmen, der fände sich sogleich in der Verlegenheit, ihn anders und anders bestimmen zu müssen, je nachdem er sich an diese oder jene der drei biologischen Spannungen wendet. Man weiß dann nicht, kommt es mit der ersten sozialistisch auf Menschengesellung, kommt es mit der zweiten nationalistisch auf Staatenbildung, kommt es mit der dritten humanistisch auf Kulturgestaltung an? Kulturmenschheit, universales Brudertum, volkhafter Staat, das alles klafft weit auseinander. Zwischen dem allen schillert der „Sinn des Lebens". Es wird ganz zur Sache der Willkür, ob man einer oder der anderen Spannung den Vorrang geben soll. Siebert stellt die Aufgliederungsspannung in den Mittelpunkt und sieht die anderen vom Leben in deren Dienst gestellt. Aber man könnte ebensogut den „eigentlichen Sinn" des Lebens aus der Hochgliederungsspannung ablesen. Es komme im Rahmen der Geschlechterfolge auf Arterhöhung an, die im Familienleben am besten verbürgt sei.

Im übrigen entsprechen die biologischen Ideale nur ungefähr den gegenständlichen Gehalten unselbstischer Hingabe. Zwar klingt in der Ausgliederungsspannung das mitmenschliche Du, in der Hochgliederungsspannung klingt das persönliche Ich und das gegenständliche Es (die sachlichen Kulturinhalte), in der Aufgliederungsspannung klingt das ganzheitliche Wir an. Aber die biologischen Antriebe haben es

nicht an sich, daß sie auf unselbstische Entscheidung gehen. Im Gegenteil, der Mensch, der sich mit der Energie biologischer Spannungen ladet, dünkt sich in den Mittelpunkt der Natur gestellt. Er fühlt sich wie geschwängert von den Kräften des Lebens und wiegt sich in stolzer Selbstempfindung. In seinem Willen, meint er, will das All. Am stärksten äußert sich solche Selbstbetonung im Kulturdünkel. Der Kulturbeflissene fühlt in sich die Würde der Menschheit. Aber auch, wer den Auftrag biologischen Lebens dahin vernimmt, daß er mit blutsverwandten Menschen volkhaften Staat verwirkliche, glaubt gern an den Wert bloßen Blutes, bei sich und dem Staate. Solcher biologischen Selbstgefälligkeit bleibt der sittliche Adel fern, selbst wenn sie Gemeinschaft bildet. Wie es Familiendünkel, Sippenstolz, Stammeshochmut gibt, so gibt es Überheblichkeit der Völker. Wieviel Hochmut, Eitelkeit, Neid, Herrschsucht, Tücke, Zuchtlosigkeit erbt im Blute!

Ebensowenig eignet unselbstische Weise dem biologischen Gattungsleben in uns, das in der Ausgliederungsspannung aufstrebt. Sein Wesen, hörten wir schon, sei brüderliche Gegenseitigkeit, die nicht auf Freundschaft und Liebe beschränkt ist, sondern überhaupt allgemeine Hilfe in allen Verhältnissen des Lebens bedeutet. Selbstisches und Unselbstisches lassen sich auch hier kaum trennen und gerade am wenigsten im Sturme der Liebesgesellung. Da mischen sich Eroberungs- und Selbstverschwendungsgefühle, die selige Eingenommenheit von dem andern mit der Wonne ihn zu besitzen.

Kurz, in keiner der biologischen Spannungen erscheint die unselbstische Note. Sie erscheint nicht in der Reinheit, die, wie wir sehen werden, entscheidend ist im Gebiete des sittlichen Soll. Der Enthusiasmus, die Richtung des biologischen Lebens in sich zu tragen, in seiner Kraft zu gehen, erzeugt erhöhtes Selbstgefühl, nicht unselbstische Willensqualität. So muß es mindestens für solches ethisches Erleben, in dem unselbstische Hingabe zum Wesensgesetze wird, andere Hintergründe, als rein biologische geben.

So haben wir das rein biologische Leben vielleicht überhaupt überschätzt? Wir haben ihm Spannungen, und in den Spannungen einen Sinn zugeschrieben, Endziele, die das Leben selbst als Werte setze, und die darum bindende Werte auch für uns sein sollten? Gewiß ist kein Wertleben ohne biologisches Leben möglich. Nichts von Werten, die aus jenseitigen Welten kämen! Dem biologischen Leben fällt in allen Geistigkeitssetzungen eine unentbehrliche Rolle zu. Sie brauchen einen naturhaften Ansatz, sie wären ohne naturhafte Grundlage leer und hätten ihr eigenes Wesen nicht, wenn sie nicht jene Grundlage in sich verwesentlichten. Aber das biologische Leben spielt nur die Rolle der Basis in den Werterlebnissen des Menschen. Das ist nicht damit gleichbedeutend, daß es selbst Werte aus sich emporwirft. Man wird sehr untersuchen müssen, ob nicht allesamt die Ideale, die wir jeder einzelnen seiner „Richtungen" zugeschrieben hatten, über das Vermögen der „biologischen Spannungen" hinausgehen. Es könnte ein Glanz anderer Welten über ihnen liegen, mindestens sich in das hineinmischen, was sie angeblich aus sich selbst hergeben.

Z. B. läßt sich fragen, ob das Ideal volkhaften Staatslebens wirklich so eindeutig aus der Aufgliederungsspannung hervorkommt, wie es oben beschrieben worden ist. Gewiß steht das Zellenleben der Organismen unter dem Bilde der Einheit, in der die einzelnen Zellen gliedrig aufgehen. Aber es gibt viele Weisen, wie sich das Bild fortsetzen, wie es sich auf das bewußte Menschenleben anwenden läßt, wo personenhafte Einzelne das Gesetz ihrer Ganzheit über sich stellen. So fühlen sich die Mitglieder einer Familie, eines Stammes von einer gewachsenen Einheit, eben ihrer „Familie", ihrem „Stamme", übergriffen und ordnen sich ihr unter. Die Mitglieder vieler Vereine dagegen machen sich die Einheit, der auch sie miteinander ergeben sind (Sprachvereine, Sportvereine). Der Staat endlich ist eine Einheit, die gar nicht mehr die einzelnen Menschen als solche trägt, sondern jene gewachsenen und gemachten Einheiten selber umfaßt, um sie in seinem größeren Einheitssinne zusammenzuschließen. Er ist eine ungeheure Konzentration, die überhaupt nicht in einer biologischen

Spannung lebt, sondern als volkhafter Staat, wie wir sehen werden, aus jeder seine Säfte zieht und jede mit seinen Kräften steigert.

Wie vielfältig ferner geben sich die Züge der Ausgliederungsspannung! Man kann zweifeln, ob das vorerwähnte Ziel dieser Spannung, nämlich das Ideal allgemeiner Menschengesellung, wirklich alle die Linien gleichmäßig zusammenfasse, die uns im Rahmen der Ausgliederungsspannung einzeln begegnen. Liebesgesellung: Fortsetzung des Gattungslebens in der geschlechtlichen Ergänzung. Freundschaftsgesellung: in der Öffnung gleichgestimmter Seelen steigern sich die Kräfte der Einzelnen. Mitleid: Leben spricht zu gleichartigem Leben, daß es ihm beistehe. Empfundene Wesensgleichheit im Gefühle derselben Gattung: man verkehrt miteinander unter gleicher Regel, man ehrt das gleichberechtigte Leben. Gleichheit in der Bedürftigkeit: Mensch und Mensch helfen sich wirtschaftlich, jeder werkt arbeitsteilig zum Nutzen aller, man organisiert die gegenseitige Brauchbarkeit.

Schwerlich gewinnt diese Mannigfaltigkeit von Zügen von sich aus ein einheitliches Gesicht. Tatsächlich sind sie in dem sozialistischen Ideale einer allgemeinen Menschengesellung nicht gleichmäßig unterstrichen. Wir finden einige Züge mehr als andere betont. Solche Mehrbetonung kann nicht aus der Ausgliederungsspannung selbst kommen. Sehen wir näher zu, so überwiegen die mehr rationalen Züge (Empfindung menschlicher Wesensgleichheit, gegenseitige Unterstützung im Lebenskampfe) gegenüber den mehr irrationalen (Liebe, Freundschaft, Mitleid). Das verrät den Urheber der Zeichnung. Der Griffel der menschlichen Vernunft hat an dem Bilde gearbeitet.

Daß fremde Lichter auch in dem Kultur- und Humanitätsideale leuchten mögen, war schon angedeutet. Gibt es in dieser Spannung überhaupt Zielbestimmtheit und welche? Drängt das sich steigernde Leben über jede bisherige Gattung hinaus, oder sucht es die besten Qualitäten innerhalb der Gattung? Herder hat so, Nietzsche hat so geantwortet, und beide haben in den besten biologischen Qualitäten schon geistige Werte zu

besitzen gemeint. Sie haben, wie es der deutsche Idealismus Herder gegenüber geltend gemacht hat, für kontinuierliche Hervorentwicklung aus dem Leben selbst gehalten, was nur im Gefäße des Lebens geistige Schöpfung sein kann.

Kurz, es zeigt sich, daß man aus dem nichts als biologischen Leben zuviel hat herausholen wollen. In seinen Falten steckt weder das Staatsideal, noch das Kultur- und Humanitätsideal, noch das Sozialideal.

§ 6. Wahres und Falsches in der Annahme von biologischen Spannungen

Wir haben die biologischen Spannungen als Tatsachen hingenommen. Ihre Tatsächlichkeit knüpften wir an die Urwunder des Lebens an, das Wunder der Fortpflanzung der Gattung, das Wunder des Zellenstaates und das Wunder funktioneller Vervollkommnung im Auftriebe der Arten. Haben wir aber nicht der Auffassung des Wesens der biologischen Spannungen vorgegriffen, wenn wir von „Aufgliederung", „Ausgliederung", „Hochgliederung" gesprochen haben? In der Tat können diese Ausdrücke nur einer ersten Übersicht dienen. Sie verdecken eher das Verständnis der Lebenstiefen, von denen sie reden, als daß sie es erschließen. Die Schuld trägt vor allem der Begriff der Ausgliederung, in dessen Licht die Fortpflanzung der Gattungen gerückt wurde. Von ihm aus wurden die anderen Tatsachen angesehen. Denn um die Bildung von Zellenstaaten aufzuhellen, empfahl sich in Absetzung vom Begriffe der Ausgliederung nunmehr der Begriff der Aufgliederung. Unter der Losung „Gliederung" mochte dann die dritte Bewegung des Lebens, im Aufstiege der Arten fortzuschreiten, als „Hochgliederung" angesprochen werden. Das alles sieht recht einfach aus. „Ausgliederung", hier lebt die Gattung in uns, die sich in unseren Nachkommen fortsetzen will. „Aufgliederung": hier lebt der Staat in uns, der sich durch uns seine äußere Gestalt bauen will. „Hochgliederung": hier lebt werdende Lebenshöhe in uns, die uns für ihre Zukunft gewinnen will. Man spürt überall den Auftrieb heimlicher Tiefenkräfte, von deren Zielsinne wir getragen werden,

dort zur Gattung, dort zum Staate, hier zu Adelsmenschen, und der Zusammenhang bietet sich dar, daß das Leben in Staatsgestalt und Gattungsgestalt zur Hochgestalt gehe.

In Wahrheit läßt sich ein Sinn des Lebens nicht nachweisen, am allerwenigsten ein eindeutiger Sinn. Wie ist man darauf gekommen, daß das Leben einen Sinn haben müßte? Das liegt am Entwicklungsgedanken, den zuerst Herder ausgesprochen hat. Freilich gibt es überall im organischen Leben Entwicklung, aber Entwicklung nach einer Richtung? Nur unsere Eitelkeit läßt uns glauben, daß unser eigenes Geschlecht das Ziel alles lebendigen Werdens sei, daß mindestens bei uns die Spitze der bisherigen Entwicklung sei, und daß die weitere Entwicklung von der Plattform unseres Daseins ausgehen müsse. Als ob sich nicht der Formfächer der Natur nach den verschiedensten Richtungen entfaltet, ihre Hand nicht unzählige Tier- und Pflanzenstämme hervorgebracht hätte! Sie sind sichtlich nicht auf ein einheitliches Ziel hin ausgerichtet worden, sofern man von „Ausrichtung" sprechen dürfte, sondern sind in den wechselnden Erdperioden den wechselnden klimatischen Verhältnissen angepaßt worden, bzw. sind in Anpassung an sie hervorgegangen.

Angesichts dieser Tatsachen verblaßt der Traum von einem Steigerungsstreben der Natur, von ihrer Bewegung zur Hochgliederung im Sinne eines unbewußten Vervollkommnungsideals. Gewiß gibt es etwas, das wie Aufstieg des Lebens aussieht. Aber handelt es sich hierbei, rein biologisch gesehen, nicht vielmehr um eine Vermannigfaltigung des Lebens? Sie erschwingt sich allererst dadurch, daß sich in geschlechtlicher Verschmelzung Zelle mit Zelle ergänzt, und daß die neu entstehende Ganzheit ihre Funktionen gliedrig entfaltet, daß sich jede Funktion im Prozesse gelenkter Zellteilung eigentümlich auswachsen kann, hier freier, dort gebunden, wie es der Zusammenhang des Gesamtgefüges mit sich bringt. Es schöpft sich eine Fülle von Entwicklungsmöglichkeiten daraus, daß immer neue Zellen geschlechtlich zusammentreten, daß immer neues Einheitsleben entsteht und sich in immer neuen Funktionsmöglichkeiten aufschließt. Hier ist ein quellender Reich-

tum gegeben dessen, was sein kann. Alles aber, was anlagemäßig sein kann, will werden in der Bewegung des Lebens.

Ferner, das sog. Aufsteigen der organischen Formen beruht nicht nur auf dem Beitrage, den das biologische Leben aus sich selber kraft seiner Ergänzungs- und Gliederungsbewegung aufbringt, sondern auch auf dem Widerhall, mit der es der umgebenden Gegenständlichkeit antwortet. Darwin hat dies als „Anpassung" bezeichnet. Metaphysisch gesehen ist es ein Einswerden des Lebens mit seiner Umgebung. Die unlebendige Gegenständlichkeit draußen trägt sich in die lebendige Wirklichkeit. Auch dort ist strömende Bewegung, die in das Lebendige eindringt, das dann in innerer Gestaltung ausprägt, wovon es berührt wird. Wir erkennen hier die dunkle Vorstufe des Erkenntnisvorgangs. Das Leben öffnet sich dem Gegenstande zunächst in unmittelbarer Angleichung (oder verschließt sich ihm in unmittelbarer Abstoßung), ehe es sich ihm bejahend oder verneinend geistig öffnet. Gerade jener Zuschuß aus der Umwelt ist die Hauptquelle des unerschöpflichen Formenreichtums, zu dem das organische Leben aufblüht. Wie die tierischen und pflanzlichen Einzelwesen entstehen, indem sich Zellen mit Zellen in sich selbst ergänzen, so entstehen die Arten von Pflanzen und Tieren, indem sich das Leben der Einzelwesen aus der Umwelt, in die es eingebettet ist, gegenständlich befruchtet.

Nicht also bestätigt sich Herders und Nietzsches Annahme, als stünde hinter der Artenbildung ein Höhentrieb des Lebens, über sich selbst hinauszuklimmen. Seine Weise ist immer nur, sich zu ergänzen und den Gewinn aus der Ergänzung breitästig zu entfalten. Am meisten hängt die Bildsamkeit des Lebens von den Zuschüssen aus der Umwelt ab. Sie verflößen sich in das Lebendige und steigern seine Möglichkeiten weit über die Grenze dessen hinaus, was es aus sich selbst herzugeben vermag.

Wie steht es ferner mit dem Begriffe der „Ausgliederung". Othmar Spann hat den Begriff eingeführt und platonisierend gehandhabt. Ein abstraktes Ideenreich gliedere sich in konkrete Gegenständlichkeit aus. Leider sind abstrakte Ideen-

reiche seit der Philosophie des deutschen Idealismus metaphysisches Gerümpel geworden. Siebert, von dem verführerischen Zauber des Ausdrucks berührt, hat ihn für seine Untersuchung biologischer Tatsachen übernommen und ist darüber aus dem biologischen in logisches Fahrwasser geraten. So nennt er als Beispiel einer Ausgliederungsreihe: Lebewesen, Tiere, Wirbeltiere, Säugetiere, Primaten (Mensch), Rasse, Volk, Stamm, Sippe, Familie." Man sieht deutlich, wie die Logik des Gattungsbegriffs einwirkt, der von höheren, d. i. logisch weiteren Gattungsbegriffen umspannt und in Art- und Unterartbegriffe auseinandergelegt erscheint. Das logische Bild des Gattungs*begriffes* schiebt sich über das biologische Leben der *Gattung* und setzt sich an dessen Stelle.

Was ist es mit dem Leben der Gattung? Vor Jahren wies der Naturphilosoph Geißler auf Widersprüche in der Existenz des Menschen hin. Z. B. der einzelne Mensch führe von Geburt bis zum Tode ein in sich selbständiges, weil gegenüber den anderen Wesen und der „toten Natur abgesondertes Dasein". Er weise trotz dieser Isoliertheit einzelne Eigenschaften auf, die von anderen, den Vorfahren, abstammten. Hier stecke ein Widerspruch. Die Geburt sei ein Anfang, der Tod sei ein Ende der Existenz, und doch müsse diese Existenz ihr Wesen mitbringen aus einer Zeit vor der Geburt, also im wesentlichen gewesen sein, ehe sie war.

Etwas in uns war schon vor uns und wird nach uns sein, so können wir die Tatsache ausdrücken. Dies Etwas ist also nicht, wie wir, zeitlich begrenzt. Es ist auch nicht, wie wir, räumlich begrenzt. Dies Etwas nämlich, das, was in meinen Nachkommen leben wird, lebt nicht aus mir allein, sondern auch aus dem andersgeschlechtlichen Wesen, mit dem ich zeuge. Es lebt, da jeder mit jeder zeugen kann, in allen jetzt lebenden Gliedern der menschlichen Gattung. So kommt diesem Leben, das unindividuell auf unzählige Individuen verteilt ist — wir nennen es die eine gemeinsame Erbmasse des Menschengeschlechts —, ein Dasein zu, das mit unserem Einzeldasein verglichen (nicht absolut) raumübergreifend und zeitüberdauernd ist. Insofern könnte man versucht sein zu sagen, in

die Klammer unseres Lebens sei ein Leben eingespannt, gegen das unser eigenes Leben naturhaft genommen zurückstehe; es sei das über Ort und Zeit hinausragende Leben der menschlichen Gattung.

Ein Rückfall in den mittelalterlichen Realismus liegt dabei nahe. Jenes Weitenleben, das unsere raumzeitliche Begrenztheit überstrebe, sei die daseiende Allgemeinheit des logischen Begriffs „Menschheit". Dies Gattungsallgemeine besondere sich immer wieder zu Einzelwesen, immer wieder verfange sich bei solcher „Ausgliederung" seine Weite in Enge und Begrenztheit, und neue „Ausgliederung" müsse folgen. Nur in einer unzähligen Menge immer anderer Einzelwesen und in einer unzähligen Folge solcher Mengen könne sich das ewige Wesen der Gattung (in unserm Falle der Menschheit) raumzeitlich ausdrücken.

Aber das Leben der Gattung, das in uns lebt, hat mit dem Begriffe der Gattung, der alle Einzelwesen logisch umspannt, nichts zu tun. Es ist kein seiendes Allgemeines, dessen Geltungssinn sich unserer Einzelheit überordnete, sondern es ist und bleibt die gemeinsame Erbmasse des Menschengeschlechts. Genauer, das „Leben" der Gattung bzw. der Rasse besteht in dem Verschmelzungshunger, der in dieser Erbmasse immerfort männliche Samenzellen ihre Vereinigung mit weiblichen Eizellen und umgekehrt suchen läßt. Das ist in uns allen „unindividuelles" Leben, das biologisch im Range unter unserm individuellen Leben steht und darum auch „unterindividuell" heißen darf. Dadurch gerade, daß in jedem von uns die Züge seiner Eltern und Voreltern v e r e i n t sind, ist unser individuelles Leben dem unindividuellen, in Millionen Keimzellen zerstreuten Leben der Gattung (Rasse) überlegen. Was dort an Anlagen, Eigenschaftlichkeiten räumlich auseinanderklaffte, weil es auf die zwei Wesen des Elternpaares verteilt war, hat sich in mir, entsprechend in jedem lebendigen Einzelwesen, zusammengefunden. In jedem individuellen Leben ist die räumliche Trennung überwunden, die für das unterindividuelle Keimzellenleben in seinen Vorfahren bestanden hatte. In jedem von uns gibt es aber selber unterindividuelles Leben,

das Leben seiner Erbmasse, das seine Fühler ausstreckt nach Zügen, mit denen es sich seinerseits ergänzen könnte. Es tastet über seinen eigenen Raum hinaus in alle Nachbarschaft und sehnt sich aus der örtlichen Trennung bei Zweien hineinzutreten in einörtliches Leben, das sie zeugen. So drängt alles unterindividuelle Leben nach der Einheit individuellen Lebens, das sich in jeder neuen Zeugung erschafft. Jede neue Individualisierung bedeutet eine neue Lebenshöhe des unterindividuellen Lebens, einen Einheitsblitz, der die Zerstreuung der Keimzellen, die gleichsam dunkel gegeneinander gravitieren, aufhebt. Jedes lebendige Individuum bedeutet überwundenen Raum zu neuer Raumüberwindung mittels Zeugung.

Dieser Befund schlägt den Ausgliederungsgedanken nieder, der von logischen Analogien genährt ist. Die Gattung bzw. Rasse ist nicht orts- und zeitlos wie der Allgemeinbegriff, sondern ortsgebunden in ihrem Zellenleben, sehnt sie sich nach Ortsüberwindung. In der Einheitsgestalt gezeugter Individuen erfüllt sich diese Sehnsucht immer wieder im Flusse der Zeit. Es gibt also kein Ausgliederungsstreben von Gattungsideen. An seine Stelle tritt das Ergänzungsstreben polarer Geschlechtszellen. Sofern wir diese besondere Form des Ergänzungsstrebens eigens benennen wollen, liegt es nahe, sie als Spannung *zum* Individuum zu bezeichnen.

Auch die *Aufgliederungsspannnung* erscheint bei näherem Zusehen anderen Wesens, als es ihr nächster Anblick zeigte. Wir knüpften ihr Dasein an das Wunder des Zellenstaates an. Es sei die Eigentümlichkeit des Zellenstaates, daß eine Vielheit von Zellen derart zur Einheit zusammengebunden sei, daß jede dieser Zellen ihre besondere Leistung erfülle, in der sie dem Ganzen diene. Indessen um eine „Zusammenfassung" vieler Zellen zu einer Einheit handelt es sich beim „Zellenstaate" nicht. Sein Wesen hängt eng mit der Eigenart geschlechtlicher Zellenverschmelzung zusammen.

Jede lebendige Zelle bedeutet, daß es einen Kranz von Eigenschaften um eine „Wesensmitte" gibt. Jede ist eine Einheit, in der eine Schar von Bestimmtheiten zusammengefaßt ist. Dadurch sind die Eigenschaften gegenseitig *gebunden*,

d. h., ihr Gleichgewichtszustand untereinander läßt es nicht zu, daß eine Bestimmtheit auf Kosten der anderen überwuchert. Aber auch in der Gebundenheit wachsen die Bestimmtheiten. Der Zellkern der unbefruchteten Zelle vermag die sich auswachsenden Bestimmtheiten nicht mehr in sich zusammenzuhalten und teilt sich. Der Kranz der Eigenschaften versammelt sich um zwei Wesensmitten, d. i. in zwei Zellen, in deren jeder sich die Eigenschaften nach wie vor das Gleichgewicht halten. Nach wie vor vermag keine der Eigenschaften zu selbständiger überschüssiger Betonung zu gelangen. Dies Spiel wiederholt sich ins Endlose. So bei der ungeschlechtlichen Zellteilung!

Teilt sich dagegen die befruchtete Eizelle, so bleibt für beide Tochterzellen die eine Wesensmitte aller Eigenschaften erhalten. Es wird möglich, daß bei fortgesetzter Teilung die eine Eigenschaft auf diese, die andere auf jene Tochterzelle übergeht und in jeder ein Sonderwachstum erfährt, das von der Lebensmacht der Mutterzelle, die sich zu allen den Tochterzellen vervielfältigt hat, umfaßt bleibt. Es ist, als wäre die einheitliche Wesensmitte aller Eigenschaften durch die Verschmelzung zweier Zellkerne verstärkt worden. Sie, die zum Lebenszentrum zweier verschmolzener Zellkerne geworden ist, bleibt unsichtbares Lebenszentrum auch der vielen Zellen, die aus der verschmolzenen Zweiheit hervorwachsen, indem sich diese wieder und wieder teilt.

Das ist demnach der Unterschied: bei der ungeschlechtlichen Zellenteilung bleibt es dabei, daß sich immer wieder alle Eigenschaften in dieselbe Zelle, Tochterzelle für Tochterzelle teilen müssen, so daß keine Eigenschaft für sich gesondert auswachsen kann. Immer hemmt sich im Zusammenhalt aller Eigenschaften jede an jeder. Die befruchtete Zelle dagegen kann sich in Unterzellen mit je einer Eigenschaft (bzw. einem Eigenschaftskomplex) teilen, ohne daß die in den Unterzellen auseinandergelagerten Eigenschaften aus dem bisherigen Mittelpunktsdasein herausfallen. Eben das ist die Gelegenheit, daß sich nunmehr jene Eigenschaften ungehemmt entfalten können bis zu einer gewissen aus der Gesamt-

gestalt bestimmten Grenze. Die Ganzheit blüht dann gewissermaßen in ihren auf viele Zellen verteilten Eigenschaften, nicht daß die Eigenschaften bzw. die Tochterzellen, in denen sie auftreten, für die Ganzheit blühten, indem sie dienend jede ihre Sonderleistung übernähmen. Mit anderen Worten, die zweckmäßige „Einordnung" geht nicht von den Gliedern aus, noch ist von einer „Zusammenfassung" derselben die Rede, sondern die Richtungs- und Baufunktion der Ganzheit geht in eine Mannigfaltigkeit auseinander.

An dieser Stelle wäre der Ausdruck „Ausgliederung" viel besser am Platze. Die befruchtete Eizelle gliedert ihre Eigenschaftlichkeit in eine Vielheit von Tochterzellen aus, indem sie den Radius der Eigenschaften, die, herumgestellt um die gleichbleibende Wesensmitte, zunächst in eins zusammengedrängt waren, gleichsam dadurch vergrößert, daß sie in die Tochterzellen verteilt worden sind. (Zellteilung bedeutet nach der geschlechtlichen Befruchtung Eigenschaftsverteilung, ungeschlechtliche Zellteilung bedeutet Spaltung der Wesensmitte.)

Bei uns Menschen kommt die gleichbleibende Wesensmitte zum Bewußtsein als „Ich", während unser Leib unseren Eigenschaftlichkeiten, den vom Ich durchwesten Bestimmtheiten unseres Daseins, das Zellengefüge hergibt. Die Wesensmitte und der Eigenschaftskreis sind gewissermaßen auseinandergetreten. Immer aber behauptet sich die Wesensmitte (Ich) als eigenes unsichtbares Lebenszentrum, nachdem ihr sichtbares Haus, die Mutterzelle in ihren Tochterzellen (Eigenschaftszellen) verschwunden ist. Es ist, wie wenn sich der gemeinschaftliche Schwerpunkt von auseinandergesprengten Geschoßteilen erhält.

Wir sehen, von einer „dienenden Funktion" der Tochterzellen im „Zellenstaate" ist nicht die Rede, auch nicht im Sinne eines „Als ob". Die Tochterzellen ordnen sich nicht von sich aus zum Gehorsam unter einer Ganzheit, ihrem „Staate", sie bestimmen sich nicht zu dienenden Gliedern ihrer Lebenseinheit. Sie sind eben Tochterzellen, die von der in sie hinein verschwindenden Mutterzelle her die Eigenschaften verteilt

erhalten haben, die jene im ganzen hatte. Die Einheit, die sie ausgliedert, nämlich die Mutterzelle, ist vor ihnen dagewesen. Von ihr blieb nichts erhalten als die Wesensmitte, die die gesammelten Eigenschaften der Mutterzelle durchwest hatte und jetzt fortfährt, die sich verteilenden Eigenschaften der Tochterzellen, unser Leibesleben, zu durchwesen. Sie bewirkt den Zusammenhang der sämtlichen Eigenschaften, die von der Mutterzelle ausgegangen waren, und die aufeinander bezogen bleiben, auch wenn sie auseinandergezogen sind. Dabei nimmt sie selbst, die unsichtbare Wesensmitte, dem Leibesleben zugeordnete, aber es übergipfelnde, daher überzellenhafte, Eigenschaften an, die wir als „seelische Vorgänge" bezeichnen. Diese sind unter sich gliedhaft gestuft. Die unteren Sprossen der Leiter hängen mit den leiblichen Bestimmtheiten eng zusammen. Die höheren seelischen Vorgänge tragen selbständige Züge, die den zellengebundenen Eigenschaften überlegen sind, wie sie auch mit eigener Regsamkeit in das Spiel der übrigen Bestimmtheiten einzugreifen vermögen.

Hiernach kann sich in unserem Bewußtsein, sofern sich darin biologische Hintergründe spiegeln, nichts von einer dienenden Funktion der Leibeszellen anmelden, weil keine solche Funktion da ist. In unserem Ichbewußtsein belebt sich höchstens ihr geschwisterliches Beieinander dahin, daß wir Gemeinschaftlichkeit von Ich zu Ich zu empfinden vermögen, daß uns das Zusammen mit irgendwie gleichgestimmten Wesen zur Werterscheinung wird. Jeder Zufall kann Menschen zu gleicher Stimmung vereinen, so daß sie sich untereinander als Wellen im Strome einer Einheit erscheinen. Dann wacht in ihnen die rein biologisch genährte Wirempfindung auf, darin sich die Geschwisterlichkeit ihres Zellenlebens seelisch ausdrückt (Menschenaufläufe, Massenhandlungen).

Es gibt keine dienenden Zellen im Tierleibe. Daß sie einer Ganzheit zu dienen scheinen, kommt daher, daß sie von einer und derselben Wesensmitte aus Form und Richtung empfangen haben. Sollte es im Gemeinschaftsleben der Menschen etwas geben, was jenem durchwesten Zusammenhange der Zellen entspricht, so könnte es nur sein, daß eine uns überragende höhere

Einheit ihre Richtungs- und Baufunktion auf uns ausübt. Das kann entweder so gedacht werden, daß uns eine gegebene Rassen- oder Volksseele bewegt, oder so, daß sich über unseren Gemeinschaftssetzungen miteinander ein solches Ganzheitsleben schafft, das, unsere Kräfte ergreifend, uns selbst zu seinen Sinngliedern umschafft. Im Leibeszellenleben selbst ist nichts enthalten, was aus sich heraus hindrängte zum Ziele solcher Staatlichkeit, die unserm Leben als Einheitsmacht übergeordnet wäre und es in sich hineinordnete. Nicht Staatsbewußtsein, sondern Zusammenhangsgefühl, brüderliches Wirgefühl, ist in den biologischen Verhältnissen verankert, die Siebert mit dem Stichwort „Aufgliederung" zu umschreiben versucht hat. Aber der Prozeß, der ihm als „Ausgliederung" erschienen ist, läßt ahnen, welche von jenen beiden Möglichkeiten, wie wir von überindividuellem Staatsleben ergriffen werden könnten — Rassenseele oder neu aufbrechendes Ganzheitsleben? —, den Verhältnissen im „Leibeszellenstaate" am meisten entspräche. Die Bildung neuer Individuen aus unindividuellem Leben bedeutet, daß sich dort im Zuge geschlechtlicher Verschmelzung eine höhere Einheit erschafft, die im unindividuellen Zellenleben nicht gegeben war. Ebenso könnte sich im Zuge willenhaft bejahter Volksbrüderlichkeit, d. i. von Willensverschmelzung der Einzelnen im Bewußtsein ihres blutmäßigen Zusammenhanges, volkhaftes Staatswesen erschaffen als eine überindividuelle Einheit, die kraft ihrer geistigen Mächtigkeit das Leben aller jener Einzelnen einheitlich durchweste.

Wir haben es als müßig erkannt, nach einem Sinn des Lebens zu fragen. Nicht kann man ihm unterlegen, daß es in der Erschaffung der organischen Wesen auf die Bildung von Leibeszellenstaaten ausgehe und nunmehr uns beauftrage, nach diesem Muster unser eigenes Staatswesen zu einem höheren Organismus zu gestalten. Erst wir legen den Staatsbegriff in die Deutung der Organismen hinein. „Organismus" und „Staat" sind verschiedene Begriffe. Dennoch bleibt der Blick auf die Welt der Organismen nicht unfruchtbar. Es gibt dort Tatsachen, die uns die Möglichkeit von überindividueller

Staatslebendigkeit näherbringen. Dabei gibt es aber zwei sehr verschiedene Möglichkeiten der Auffassung. Viele halten sich an das Bild des gewordenen Organismus. So wie dort jede gegebene Einzelseele die Leistungen ihres Körpers durchherrscht und mit den Zügen ihrer Innerlichkeit belebt, so spricht man gern von Überseelen, die gleichfalls als stehende umfassende seelische Ganzheiten das Seelenleben der einzelnen Menschen mit den Zügen ihrer eigenen übergreifenden Einheit durchwesen sollen. Man hat Weltseelen, Kulturseelen, Rassenseelen, Volksseelen, Landschaftsseelen angenommen. Zumal Rassenseelen, insofern sie in die einzelnen Volksgenossen hineinlebten und in ihnen wirkten, würden, so meinte man, die überindividuelle Staatslebendigkeit hergeben, in der wir wie zu Gliedern eines Wesens würden.

Das eigentliche Geheimnis organischen Lebens, sein Werdegeheimnis, daß über der Verschmelzung unindividuellen Zellenlebens Individualentelechien als eine neue, vorher ungegebene Kraft aufbrächen, kommt dabei nicht zur Geltung. Sollten wir uns nicht lieber gerade an das Wunder des Verschmelzungsprozesses halten, statt uns vom Bilde des fertigen Organismus bestechen zu lassen? Das unindividuelle Leben zweier verschiedengeschlechtlicher Keimzellen wird dort von einer neuen lebendigen Einheit ergriffen, die sie in der Zusammenfassung und Gliederung ihrer Einzelfunktionen als schaffende Wesensmitte, als eigenwüchsige überzellenhafte Ganzheit durchlebt. Vor der Verschmelzung gibt es noch kein Seelenleben. Dies wird vielmehr erst bei Verschmelzung der Geschlechtszellen; es wird als neue Ganzheit, als Individualentelechie, die die dumpfe Eigenschaftlichkeit beider Zellen überformt und in das Kräftespiel einer ichhaften Innerlichkeit verwandelt und darüber hinaus — bei uns Menschen — imstande ist, in hellsichtigen Entscheidungen die Freiheit des Willens spielen zu lassen. Nach diesem Muster müßte auch die neue überindividuelle Staatslebendigkeit, um deren Verständnis es sich handelt — falls es dergleichen gibt —, in den Seelen der Volksgenossen als eine gänzlich neue und überhöhende Wesenheit entspringen. Ihre Art — nennen wir sie

„Volkheit" — müßte den Einzelseelen gegenüber ebenso verschieden und überlegen sein, wie die seelenhafte Wesensmitte der Organismen nicht mehr zu vergleichen ist mit dem unindividuellen Leben der Geschlechtszellen, in deren Verschmelzung sie entsprungen ist.

Aber mehr als je wird heute von gegebenen „Rassenseelen" gesprochen. Von diesen sollen alle entscheidenden Antriebe des volklichen und staatlichen Lebens ausgehen. Es seien überindividuelle Antriebe, die in den Seelen aller Volksgenossen imperativ wirkten. O. Spengler hatte von „Kulturseelen" gesprochen, stilgebenden, geschichtsbestimmenden Mächten, die in Jahrhunderten auflebten, emporblühten und dann langsam zur Zivilisation erstarrten. Ganze Völker stünden jeweils in ihrem Banne. Sie müßten den überindividuellen und übervolkhaften Antrieben gehorchen, die von den Kulturseelen her ihr wissenschaftliches, künstlerisches und staatliches Tun beherrschten. Der Begriff der „Rassenseele" ist der Gegenstoß gegen die Lehre von den „Kulturseelen". Die Rassenseelen seien von volkhaften Ideen, zumal von der Idee der Volksehre erfüllt. Mit dieser vor allem durchlebten sie imperativ die Seele der Volksgenossen.

Wie steht es mit dem Dasein von Rassenseelen? Auch hier wird sich zeigen, daß ein nur biologischer Kompaß nicht ausreicht, uns Lebensrichtungen zu weisen.

§ 7. Gibt es Rassenseelen?

Das unindividuelle Leben der Keimzellen, so fanden wir, wird unendlich übertroffen von dem Leben jeder individuellen Seele, die durch Verschmelzung von geschlechtlich polaren Zellen entsteht. Die Rassenseele aber, meint man, lebe und wese im bloßen Nebeneinander nicht nur dieser beiden Keimzellen, sondern aller Millionen verwandter Keimzellen. Dürfen wir das dumpfe Gesamtleben der Keimzellen, die in den Männern und Frauen eines bestimmten Menschenschlages vorhanden sind, überhaupt als „Seele" bezeichnen? Als Lebensäußerungen jenes Gesamtlebens, sofern wir das Recht haben, von solchem zu sprechen, trat uns der Ver-

schmelzungshunger der geschlechtlich polaren Zellen zueinander entgegen. Auch mag man jenem Gesamtleben denselben dunkeln Selbstbehauptungsdrang zuschreiben, mit dem sich jedes Lebewesen zu erhalten strebt. Diese Lebensempfindung schwächt sich, wenn sich fremde Keimzellen dem eigenen Keimzellenbestande beimischen. Eine Abschwächung ohne Widerstreben! Denn solches Widerstreben müßte sich den Keimzellen mitteilen. Diese aber wehren sich nicht gegen den artfremden Eindringling, wiewohl er Gift für sie bedeutet, um so mehr Gift, je artfremder der sie befruchtende Eindringling ist.

Wer solches Gesamtleben annimmt, mag sich überlegen, wie sich das Leben der Keimzellenganzheit zu dem beseelten Dasein der Einzelwesen verhält, deren Keimzellen man sich von jener Ganzheit durchlebt denkt. Läßt sich dies Gesamtleben als das Leben einer „Seele“ ansprechen?

Wir erinnern uns, daß es vor der Verschmelzung polarer Geschlechtszellen überhaupt noch kein Seelenleben gibt. Seelen werden immer erst in Gestalt der neuen Wesensmitte, die bei Verschmelzung der Geschlechtszellen nicht aus diesen, sondern als eine neue Entelechie über ihnen entspringt. Nichtsdestoweniger wendet man allzugern den Begriff der Seele auf jenes hypothetische Ganzheitswesen an, das das unindividuelle Leben aller Keimzellen blutsverwandter Männer und Frauen in sich sammeln und umspannen soll. Man nennt es dementsprechend „Rassenseele“. Der Name „Rassenseele“ verführt sogleich dazu, daß man auch ihr Eigenschaften, Lebensäußerungen zutraut und zuschreibt, die es nur in individuellen Seelen geben kann.

Insbesondere erfüllt man sie mit „Ideen“. Aber Ideen kennen wir, wie später anzuführen sein wird, nur im Erleben der Einzelseelen. Sie sind dort, um es in der Sprache Nietzsches auszudrücken, die Begleiterscheinung von „Überwindungen“. „Eine Tafel der Güter hängt über jedem Volke. Siehe, es ist seiner Überwindungen Tafel.“ Überwindungen gibt es nur, wo etwas überwunden werden kann, und das setzt ein vielgestaltiges Seelenleben voraus. Die Idee der

Ehre taucht in uns auf, wenn unser herrschender Wille den Wechsel des Gefühlslebens meistert. Die Idee der Wahrheit, nach anderer Richtung die Idee der Schönheit, taucht in uns auf, wenn unser herrschender Wille den Wechsel der Sinneseindrücke meistert.

In der Rassenseele mit ihrem dumpfen, nach allen Richtungen in den Keimzellen verstreuten Leben, gibt es nichts zu überwinden. Weder die Idee der Ehre, noch die Idee der Wahrheit, der Schönheit ermöglichen sich in ihr. Gleichwohl legt man ihr solche Ideen bei, der Rassenseele vor allem die Idee der Volksehre. Mit der imperativen Idee der Ehre soll sie alle ihr untergeordneten Einzelseelen durchdringen. Eben als ein diesen übergeordnetes, ihnen überlegenes Wesen durchwalte sie die Einzelseelen mit imperativer Kraft. Das ist eine neue Voraussetzung. Warum hält man die Rassenseele für ein Wesen höherer Ordnung, für ein Gebilde, das den Einzelseelen „überlegen" sei?

Die Überlegenheit, hören wir, sei doppelt begründet. Erstens damit, daß die Rassenseele die Einzelseelen umspanne. Das stimmt aber nicht. Die Rassenseele umspannt die Einzelseelen keineswegs, sondern umspannt nur das unindividuelle Leben der Keimzellen, die zu all den vielen Einzelleibern gehören.

Die Einzelseelen umspannen ihrerseits alle Zellen ihres Einzelleibes. Dadurch sind sie vieler und sehr verschiedener Funktionen fähig, die sie hier mit diesen, dort mit jenen Scharen ihrer Leibeszellen vollziehen. Die Rassenseelen wären sonach höchstens als der Muttergrund anzusehen, über dem sich die Einzelseelen erheben. Alles wirkliche seelische Geschehen und insbesondere alle Leistung des Bewußtseins geht nur in den Einzelseelen vor und kann gar nicht in den Rassenseelen vor sich gehen.

Die Rassenseelen, sagt man zweitens, seien den Einzelseelen schon darum überlegen, weil sie unsterblich seien; denn sie seien an das nicht untergehende Leben der Keimzellen geknüpft. Sollte aber nicht eben das der Tod jeder sich teilenden Mutterzelle sein, daß sie in zwei Tochterzellen zerfällt? Zu-

dem gehen auch die Rassenseelen plötzlich unter, wenn der Menschenstamm, dessen Keimzellen sie umspannen, vernichtet wird, und sie gehen allmählich unter, wenn sich dessen Fortpflanzungsfähigkeit abschwächt und zuletzt aufhört.

Weiter! Wie denkt man sich, daß die Rassenseelen entstehen? Beginnen sie in den Keimzellen eines menschlichen Urpaares? Ihr Umfang mehrte sich dann in dem Maße, wie es Nachkommen und diese wieder Nachkommen erzeugten. Es schwölle auf und ab mit der Zahl, der Lebenslänge, dem Fortpflanzungswillen und der Fortpflanzungstüchtigkeit der Nachkommen, was freilich kaum als ein Vorzug gewertet werden könnte gegenüber dem steten und in sich geschlossenen Lebensablaufe der Einzelseelen. Mehr noch! Die Hypothese, daß Rassen aus einem Urpaare hervorgehen könnten, versagt überhaupt. Bei fortgesetzten Verwandtenehen sterben ja die Geschlechter aus, statt sich über lange Zeiträume fortzusetzen.

Hiernach bleibt nur übrig, das Leben der Rassenseelen in mehreren Urfamilien beginnen zu lassen. Diese hätten sich vermischt, hätten Sippen, Stämme, schließlich Völker gebildet. Sehen wir davon ab, daß eine Rassenseele viele Völker umfassen müßte! Es genüge, so von ihr zu sprechen, als bestehe sie im Geschlechtszellenleben eines Volkes. Sicherlich kann sie nicht an das ganze Sein dieses Geschlechtszellenheeres geknüpft sein. Ihr Wesen läßt sich nur von denjenigen Zügen herleiten, die alle Keimzellen teilen. Das wäre etwas sehr Blasses. Dies blasse, schmale Sein sollte das so viel reichere Sein der Individualseelen, in die es eingesenkt ist, tragen und lenken können? Unmöglich! Man könnte das Leben der Volksseele in den Einzelseelen bestenfalls verstehen als ein dumpfes Aufstreben gewisser Anlagebestimmtheiten. Es wären gerade jene blassen Züge, welche die hier zu diesen, dort zu jenen Einzelwesen verschmelzenden Geschlechtszellen mit dem ganzen Keimzellenheere draußen teilen. Weit zahlreicher sind aber die Anlagebestimmtheiten, welche die in jeder Zeugung verschmelzenden Geschlechtszellen mit den Keimzellen der stammesgleichen Art-

genossen teilen. Erst recht müßte man auch von diesen Anlagebestimmtheiten sagen, daß sie in den artgleichen Individualseelen aufstreben, und zwar müßten sie mit entsprechend stärkerem Zuge aufstreben. In solchem hätte man folgerichtig die Tätigkeit einer Stammesseele zu erblicken, die gleichfalls die Individualseelen durchweste, und deren Auftrieb den Auftrieb der Volksseele an Stärke weit überträfe. Noch mehr gemeinsame Züge teilen die miteinander verschmelzenden Geschlechtszellen mit den Keimzellen der Sippengenossen. Entsprechend wäre das um so viel mächtigere Aufstreben dieser Züge auf das Walten einer Sippenseele zu deuten, die erst recht die Individualseele beherrsche. Die letztere wäre ein vollendetes Schachtelgebilde geworden. Sie gliche einem Manne, der immer weitere und dünnere Mäntel umhätte, die er aber doch wieder gleichsam verschluckte und in sich hätte, so daß sie sich drängten, in ihm wieder in die Höhe zu steigen und ihn zu umschließen.

Alles in allem: gibt es eine Rassenseele, eine Volksseele, eine Stammesseele, eine Sippenseele und eine Familienseele, so ist das insgesamt nur ein dumpfes Sein oder ein dumpfes Streben, das nicht zu vergleichen ist mit dem hellen Blitze individuellen Seelenlebens, das in der Verschmelzung von Geschlechtszellen entsteht. Die Einzelseele ist gegliederte Ganzheit. Sie ist die Seinsmitte mannigfaltiger Organe. Ihr Wesen ist nicht Eintönigkeit, sondern Einheit in der Vielheit von Funktionen. Die Überseelen aber, falls es etwas derartiges gibt, sind ungeheuer eintönig. Sie sind in ihrer gliederungslosen Zuordnung zu den Keimzellen etwas ganz und gar Unbestimmtes, Farb- und Inhaltsloses. Am wenigsten käme ihnen Geist und Wille zu. Man kann wirklich nicht anders von ihnen sprechen als parallelistisch in der verfehlten Seelenauffassung Spinozas, daß sie nämlich die Innenseite von Keimzellen seien, und dann läßt sich nicht verstehen, wie sie zugleich das überspringende einheitliche Leben ganzer Kreise von Keimmassen sein könnten.

In solchen unbewußten Einheitsgebilden entbinden sich gemeinsame Züge, aber keine Ideen. Dennoch meint man, an

solche glauben zu dürfen. Man weist auf die Tatsache hin, daß sich die Geschlechtszellen unaufhörlich erneuern, daß sich in ihren Teilungen das einmal begonnene Leben der Rassen, Völker, Stämme, Sippen, Familien immer weiter fortpflanzt, obschon die Individuen vergehen, in deren Schoße sich die neuen Geschlechtszellen abspalten. Daraus leitet man einen Willen der an die Keimzellen geknüpften Überseelen ab, den Willen nämlich, ihr Wesen in alle Zukunft hinein zu erhalten, und man läßt diesen Willen von der Idee der Artehre erfüllt sein. Jede Überseele werde sich ihrer Eigentümlichkeit als sittlicher Forderung bewußt.

Sieht man denn nicht, wie hierbei die individuelle Seele zerrissen würde? Sie würde zwischen den Antrieben dieser konstruktiven Seelengebilde, die ihr Rassenehre, Volksehre, Stammesehre, Sippenehre, Familienehre (man denke an den Ahnenkultus der Chinesen!) zurufen, hin- und hergetrieben wie ein gehetztes Wild. Man käme zu gar keinem eigenen Ehrerlebnis, dürfte auch nicht dazu kommen. Die Einzelseele soll ja bloß das Werkzeug der Rassenseele, der Stammesseele, der Sippenseele sein! Statt des einen kategorischen Imperativs Kants ertönten ihr drei oder vier, und sie müßte sich immerfort fragen, welcher am stärksten ertönte. Die Ideen der Liebe, der Wahrheit, der Schönheit aber entschwänden in weiter Ferne.

Von welcher Seite man die Rede von Rasseseelen aufs Korn nimmt, immer ergeben sich Unstimmigkeiten und Widersprüche. Sie ist die Schöpfung eines Denkens, das biologisch sein möchte, aber weder biologischer, noch psychologischer Nachprüfung standhält. Muß man denn immer wieder ein Gängelband für den menschlichen Willen annehmen, eine ihn umschließende Gewalt, die ihm vorschriebe, was er zu wollen und nicht zu wollen hätte? Platos „Ideenhimmel", der theistische „Gott", die pantheistische „Gottnatur", das seine Weiterentwicklung suchende „Leben", die „Rassen- oder Volksseele", das alles läuft auf eine Theokratie hinaus, in die die menschlichen Einzelwesen hineingestoßen werden sollen. Auch die Biologie möchte man in solche Theokratie verwandeln. Menschliche Sittlichkeit soll Gehorsam gegen eine

übermenschliche Macht sein. Wir wissen aber überhaupt von keiner außermenschlichen Macht, die einen Willen an uns und über uns hätte. Die menschliche Sittlichkeit ist eine freie Lebensblüte freier menschlicher Willen.

§ 8. Menschliche und tierische Beseeltheit

Uns hatte die Frage nach der Staatlichkeit im Tierleben beschäftigt. Das nächste Anliegen einer Ethik bilden Fragen der Sittlichkeit. Als Zweige der Ethik waren uns Persönlichkeitsethik, Ideenethik und humane Ethik begegnet; hierbei stießen wir auf die Behauptung, daß alle wesentliche Gemeinschaftsethik in der Liebesethik des Christentums enthalten sei. Der Gott des Neuen Testamentes wolle das gemeinschaftliche Dasein aller in einem großen Menschheitsganzen, dem Reiche Gottes. „Es soll ein Hirt und eine Herde sein!" Die natürlichen Staatenbildungen erschienen hierbei nur als Hemmnisse der allumfassenden Liebeskraft. Demgegenüber pocht die neue Auffassung an: echtes und unverfälschtes Gemeinschaftsleben vollziehe sich gerade nur in staatlicher Besonderung, die durch das verschiedene Blut der Völker bedingt sei, und es wird hinzugefügt: der Wille des Lebens selber, der heiliger sei als der Wille eines erdachten Gottes, weise in diese Richtung. Hier sei das Zentrum alles sittlichen Lebens.

Vielleicht ist volkliche Willensverschmelzung, die auf Gemeinsamkeit des Blutes beruht, das Zentrum sittlichen Lebens. Das bedeutet dann natürlich die Unentbehrlichkeit von biologischen Grundlagen. Andererseits hat sich gezeigt, daß es keinen Willen des organischen Lebens gibt, der volkliche Staatenbildung fordert. Die Annahme, daß der Leibeszellenstaat vom Leben als Muster aufgebaut worden sei, damit wir daran das Vorbild unseres Gemeinschaftslebens hätten, läßt sich nicht durchführen. Wir werden auf die eigenen Bezirke unseres sittlichen Erlebens zurückverwiesen, um das Recht volklicher Gemeinschaftsethik gegenüber urchristlicher Gemeinschaftsethik, die eine allgemeine Liebesethik ist, zu sichern.

Hier meldet abermals die biologische Weltanschauung ihren Vortritt an. Da alles wahrhaft sittliche Leben auf dem Boden natürlicher Gegebenheiten erwachse, so könne es nur verstanden werden als die Weiterentwicklung von Anlagen, die schon im Tierreiche gegeben seien. Aus dem Tierreiche sei der Mensch hervorgegangen. Darum müßten alle Leistungen des Menschen, auch seine denkerischen und sittlichen, aus den Möglichkeiten herangereift sein, die im Tierreiche eingehüllt vorlägen. Dem Menschen sei eine besondere Gunst der Umstände, verschieden bei den verschiedenen Rassen, zuteil geworden, die zumal seinen seelischen Anlagen zugute gekommen sei. Welche Blüte diese aber auch erreicht hätten, immer seien ihre keimartigen Anfänge mehr oder minder ausgeprägt schon bei den höheren Tieren zu finden. Nur Gradunterschiede, nicht Wesensunterschiede habe der „homo sapiens" voraus. Die Tapferkeit männlicher Tiere, die um das Weibchen kämpften, die Mutterliebe weiblicher Tiere, die ihre Brut oder Jungen pflegten und schützten, gäbe den menschlichen Tugenden der Tapferkeit und der Mutterliebe nichts nach.

Sollte es nicht aber im sittlichen Leben eigene Tatsächlichkeiten geben, deren Reichtum und Fülle für sich spricht? Sollten wir uns nicht lieber in diese innerlich vertiefen, statt ihren vermeintlichen, wer weiß wie mageren Anfängen im Tierreiche nachzujagen? Man vergißt die Freiheit des menschlichen Willens. Seine hellsichtigen Entscheidungen schaffen neue Bedingungen des Lebens, die die naturgegebenen Anlagen in sich hineinziehen und diese — vielleicht — in die Gefäße eines übersinnlichen Stromes verwandeln, in dem sie sich verwesentlichen, indem er sie zu Wellen seiner Innerlichkeit erhöht. Freilich *sehen* wir Tapferkeit, Mutterliebe und Treue auch bei den höheren Tieren, und wir sehen hohe Grade davon. Aber wir können nicht von außen unterscheiden, ob diese Äußerungen bei den Tieren gleichen Wesens sind, wie die *sittliche* Tapferkeit, die *sittliche* Treue und die *sittliche* Mutterliebe von Menschen. Gerade das könnte das Eigentümliche menschlicher Sittlichkeit sein, daß sie sich nicht *aus* den Anlagen entwickelt, die wir mit den Tieren

teilen. Sie könnte bei uns aus Tiefen ausblühen, die hinter den Anlagen liegen, und die nur in den freien hellsichtigen Willensentscheidungen des Menschen geweckt werden könnten.

Pestalozzi hat den Unterschied menschlicher und tierischer Mutterliebe richtig gesehen. Er schreibt: „Auch die tierische Mutter will ihrem Kinde alles geben und alles sein, was sie ist, was sie bedarf, und selber, was sie gelüstet, ihren Tiersinn, ihren Tierfraß und ihre Tierkraft. Aber sie braucht hierzu keine Kunst und keine Mühe. Ihr Kind wird ohne ihr Zutun zu diesem Sinne, diesem Fraße, dieser Kraft von selbst reif. Die menschliche Mutter, wenn sie nicht zum Zeitweib entartet ist, weiß, daß sie ihr Kind entmenschlichen würde, wollte sie ihm nur die höchste Kraft, die höchste Vollendung des Tieres geben. Das höhere innere Wesen des menschlich-mütterlichen Sinnes und das häusliche Leben, von dem die Mutter mit Rücksicht auf das Kind der unveränderliche Mittelpunkt ist, erhebt sich von der Stunde ihres Gebärens über die instinktartige Gewalt ihres Muttertriebes zur Muttersorge und Muttertreue, die ewig eine erhabene, rein menschliche Treue ist.“[1])

Man betrachtet es gelegentlich als einen Vorzug des Tieres vor dem Menschen, daß es viel enger in die Lebenszusammenhänge verflochten ist[2]). Vielleicht darf man sagen, daß das Tier die Welt, auf die es eingestellt ist, nicht gegenständlich, sondern zuständlich erlebt. Im Spiele dunkeler Bewußtheiten, nicht in der Helle des Bewußtseins, treibt es im Strome unmittelbaren Lebens, das von der Dingwelt oder von seinesgleichen zu ihm hin und reflexartig von ihm zurückgeht. Der Mensch hat vom Apfel der Erkenntnis gegessen, und das ist *sein* Vorzug, wie es auch sein Fluch werden kann. Der Mensch *weiß* von sich, weiß zum mindesten in einem ganz anderen Ausmaße als das Tier von sich. Damit zerbricht ihm die Unmittelbarkeit des Daseins. Aus dem Strome zwischen ihm und dem Gegenstande wird er *und* der Gegenstand. Aus dem Strome zwischen ihm und dem Mitmenschen wird er *und* der

[1]) Vgl. Bd. I, S. 292.
[2]) Vgl. Bd. I, S. 287 f. und 407 f.

andere. Aus dem Strome zwischen ihm und der Gemeinschaft wird er und sein Wissen von der Gemeinschaft. Indem sich das Ich fühlt, fühlt es im Gegenwurfe ein Es, ein Du, ein Wir.

Das braucht kein Gegensatz zu sein, aber es ist ein Gegenüber da, auf das sich der Mensch einstellt, nicht, daß ihn bloß ein Reflex darauf einstellt. Das Ich, dem seine selbstischen Triebe zugekehrt sind, steht ebenso klar umrissen vor ihm wie das Du, das Es, das Wir, zu dem ihn seine unselbstischen Triebe tragen. Damit bezieht sich der Mensch auf sein Gegenüber und ist in dieser Beziehung auf Entscheidung gestellt. Keinem Wesen auf dem Erdenrund ist es so gegeben wie dem Menschen, in Entscheidungen zu leben. Die Kraft zur Entscheidung ist sein freier Wille[1]), der tiefer wurzelt, als wir aus der Naturanlage des Menschen verstehen können. Darum kann sich aus seiner Entscheidung mehr entbinden, als nur das, was ihm die Entfaltung seiner Naturanlagen beschert. Dies Mehr ist die menschliche Sittlichkeit oder Verwerflichkeit. Auch im Tiere regen sich selbstische und unselbstische Triebe. Bald werden die einen, bald die anderen stärker sein, und dementsprechend benimmt sich das Tier. Der Hund kann treu, das ist anhänglich, er kann ehrgeizig, das ist lobempfänglich sein. Aber er entscheidet sich nicht für Treue und Ehre. Sein Wille legt kein Schwert zwischen die selbstischen und unselbstischen Regungen. Da heißt es: „Bald so, bald so!", aber nicht: Entweder — Oder!"

Wir müssen die menschliche Sittlichkeit in sich selber studieren, um in ihr Wesen eindringen zu können. Indessen will die Rede von „Anlagen", aus denen sie zu „erklären" sei, weil sie sich daraus „entwickelt" habe, nicht verstummen. Man sieht heute mit plötzlich aufgebrochener Klarheit mehr als je, wie sehr bei den verschiedenen Völkern und Rassen die Sitten und die Sittlichkeitsbegriffe auseinanderweichen. Müssen diese, so fragt man sich, nicht Rassenerbgut sein? Sie müßten, meint man, schon irgendwie in den Anlagen des

[1]) Über Freiheit des Willens vgl. H. Schwarz, „Psychologie des Willens" (Leipzig bei Engelmann, 1900), und „Grundfragen der Weltanschauung" (Leipzig, Dieterichscher Verlag, 1912).

Blutes, richtiger der Keimzellen, stecken: wie von daher jede Rasse ihre leiblichen Merkmale empfange, so entstammten derselben Quelle notwendig auch ihre geistigen Eigenschaften. Das Wort „Anlage“ und immer wieder „Anlage“ ist Trumpf. Diese seien in die unindividuellen Keimzellen zu verlegen.

Wir fragen dagegen: „Woher stammen die Anlagen jener Menschenrassen ihrerseits? Sind sie aus dem Tierreiche übernommen?“ Man antwortet: Gewiß haben wir tierisches Erbgut in unserem Blute. Aber das Menschliche, das uns zu Menschen macht, sei — — Ja, was sei? Will man fortfahren, es sei unter dem Einfluß der Umgebung in bloßer Reizung der Anlagen erworben? Das geht wohl nicht. Denn unter denselben Einflüssen standen ja auch die Tierstämme, die Tiere geblieben sind. Nein, es muß schon Menschliches in den Menschenstämmen gewesen sein, geheimnisvoll in ihnen aufgebrochen, als sie auf der Bildfläche des Lebens erschienen, und nun muß der Mensch für immer das Tier sein, in dem sich neue Aufbrüche ermöglichen. Der Einfluß der Umgebung auf das Werden der verschiedenen Menschenrassen wird damit nicht verneint. Er liegt klar genug vor Augen. Aber hinzu tritt die verschiedene Weise, wie die Menschenrassen ihren Willen angesetzt haben. Was sie geworden sind, sind sie aus ihren Anlagen plus ihrem freien Willen geworden, in Unterwerfung, Anpassung oder Gegenwehr zur Umgebung, nicht aus ihren Anlagen oder ihrer Umgebung allein.

So wollen wir zusehen, was aus dem Menschen wird, wenn er sich als das betätigt, was er im tiefsten Grunde seines Wesens ist, als ein Wesen der Entscheidung. Über seinen Entscheidungen wird etwas in ihm. Es wird in seinen Anlagen, aber bestimmt nicht aus seinen Anlagen.

ZWEITER ABSCHNITT

DAS ÖFFENTLICHE GEWISSEN

§ 9. Die sittliche Bewertung selbstischen und unselbstischen Handelns

Unsere Entscheidungen, einerlei, ob sie das Verhältnis zu Mitmenschen, zu Sachen oder zu Gemeinschaften betreffen, können selbstisch oder unselbstisch, feig oder tapfer, nachgiebig oder überwindend sein. Letzteres auch im Verhältnis zu uns selbst. Wie steht es mit der sittlichen Bewertung dieser Entscheidungen seitens der unbeteiligten Zuschauer?

Weit überwiegend kommen wir in die Lage, solches Handeln zu bewerten, welches das Verhältnis von Menschen zu Menschen betrifft. Menschen können einander in selbstischer oder in freundlicher Weise begegnen. Sie nehmen im letzteren Falle mindestens aufeinander Rücksicht, oder sie helfen sich mehr oder minder opferwillig. Es liegt auf der Hand, daß hier im Zwange des täglichen Verkehrs durch Jahrhunderte hindurch das sittliche Urteil am meisten erzogen und durchgebildet sein muß. A. Meinong hat diese Urteile abgetastet und eine Linie derselben entworfen, deren aufsteigender Ast die Grade sittlichen Lobes, deren absteigender Ast die Grade sittlichen Tadels anzeigt. Die lobende Bewertung steigt mit dem Prädikate „korrekt" vom Nullpunkt bis zu einem gewissen Grenzpunkte (sagen wir von null bis eins) an und steigt dann mit dem Prädikate „verdienstlich" weiter ins Unendliche. Die tadelnde Bewertung beginnt vom Nullpunkt aus auf der entgegengesetzten Seite, der Minusseite. Die Prädikate minderen Tadels „ungut, verzeihlich, noch zulässig" füllen dort die Strecke von null bis eins aus, das Prädikat „verwerflich" reicht mit immer stärkeren Graden des Mißfallens weit und weiter darüber hinaus.

Der Inhalt dieser sittlichen Bewertungen sind die Fälle, in denen Eigenwohl und Fremdwohl einander widerstreiten, und zwar kommt es dabei sowohl auf die Absicht des Täters, wie auf den vorauszusehenden Miterfolg seines Handelns an, den er in Rechnung stellt. Die Lobseite umfaßt die Fälle, in denen die Absicht auf das Wohl anderer geht und eigener Nachteil in Kauf genommen wird. In den Nullpunkt fallen Handlungen, die ohne Verletzung von Fremdwohl eigene Zwecke verfolgen. Wo dies mit Verletzung fremder Belange geschieht, setzt der Tadel ein.

Beispiele! Es ist „verdienstlich", mit eigener Lebensgefahr andere zu retten. „Korrekt" handelt ein Arzt, der, zu einem Kranken gerufen, von seiner Schachpartie aufsteht. Das eigene Opfer ist hier gering gegenüber dem Dienst am Nächsten. „Verzeihlich" ist Mundraub, ist es, ein Versprechen nicht zu halten, wenn sich die Umstände zu eignem großen Nachteile geändert haben. „Verwerflich" sind Diebstahl, Raub, Ehebruch usw. Die Unterlassung von „Verwerflichem" ist nur „korrekt", die Unterlassung von „Verdienstlichem" ist „verzeihlich", die Unterlassung von „Korrektem" ist „verwerflich", die Unterlassung von „Verzeihlichem" ist „verdienstlich". Diese Urteile dürften sich bei gesitteten Völkern überall gleichen.

Wohlgemerkt, es handelt sich hier um das Urteil der öffentlichen Meinung, nicht um die Selbstbeurteilung des Täters. Der urteilende Zuschauer vergleicht nach Maßstäben der Billigkeit das Wohl und Wehe beider, sowohl des Täters, wie des anderen Menschen, der von der Handlung mit betroffen wird. Der Täter selbst urteilt anders. Dem selbstischen Täter wird „noch zulässig" erscheinen, was andere „verwerflich" nennen. Der unselbstische Täter wird nur für „korrekt" gelten lassen, was andere „verdienstlich" nennen.

Mit Wiederholung der Handlungen verschärft sich das sittliche Werturteil. Nicht die Prädikate werden anders, aber sie nehmen ein anderes Gesicht an, weil der Quell der Handlungen, die Gesinnung, getroffen wird. Es ist, als rücke die ganze Wertlinie in eine höhere Ebene. Aus „verwerflich" wird „ver-

brecherisch", aus „verzeihlich" wird „rücksichtslos", aus „korrekt" wird „gewissenhaft", aus „verdienstlich" wird „heldenhaft."

Klar hat sich gezeigt, worauf es im Verkehr von Menschen untereinander für das sittliche Urteil ankommt. Es ruht lobend auf der Selbstbeschränkung des Handelnden zugunsten eines Mitmenschen, noch mehr auf der Selbstentäußerung.

Ähnliche Wertabstufungen begegnen uns in der Gemeinschaftsethik. Es ist „verdienstlich", für das Vaterland zu sterben. Es ist aber nur „korrekt", in der Heimatfront die Lebensbedürfnisse einzuschränken. Vaterlandsverrat ist besonders verwerflich, verwerflich bis ins Unendliche. Wer sein Vaterland und sein Volk mit Wissen und Willen schädigt, zugunsten eigenen Vorteils, ist immer ein Schuft. Diese Steigerung der Wertprädikate ins Verbrecherische oder Heldische zeigt an, daß in der Gemeinschaftsethik ein Zentralgebiet der Sittlichkeit vorliegt, dessen Sinn und Eigenart sich immer mehr herausstellen wird. Wir werden einsehen, daß der Schuft nicht nur die vielen einzelnen schädigt, sondern daß er auch etwas Hohes, Heiliges verletzt. Ebenso verwerflich ist Tyrannei im Inneren des Volkstums. Es ist gegen den Sinn jenes Hohen und Heiligen, daß der Staat in den Händen einer Gruppe wäre, die sich nicht um Gerechtigkeit kümmerte.

In der Ideenethik bestätigt sich unser Befund. Das Selbstopfer für Wahrheit und Gerechtigkeit wird als „verdienstlich", ja „heldenhaft" empfunden. Die Rede soll sachlich wahr sein, man soll nicht andere beschwindeln, auch nicht sich selbst belügen, nicht aufbauschen, nicht übertreiben. Das ist nur „korrekt". Andererseits wird das Verschweigen der Wahrheit, wenn das Bekennen mit großen Opfern verbunden ist, als „verzeihlich" empfunden. Auch Notlüge verzeiht man. Gemeine Lüge ist immer „verwerflich". Wahrhaftigkeit und Wahrheit sind Lebensluft des Einzelnen, wie des Staates. Lüge ist Pesthauch im Volkstum. Für das Gedeihen eines allgemeinen sittlichen Lebens ist Wahrhaftigkeit dasselbe, was Luft und Sonne für eine Pflanze ist. Deswegen bedarf es auch der Wahrhaftigkeit gegen sich selbst. Sie ist die Lebensluft

für eigene Sittlichkeit. Sie ist es, die den Menschen zur Entscheidung drängt, ob er unklar schwanken will zwischen seinen verschiedenen Neigungen, oder ob er aus einer von ihnen den Sinn seines Lebens machen will. Mit Recht heißt es: „Der Teufel war ein Lügner von Anfang"; immer wieder versuchen uns die Lügen des Bewußtseins[1]). Nach allem, sowohl im Verkehr mit anderen, wie in der Haltung zur Volksgemeinschaft, wie in der Einstellung zu Ideen ruht das sittliche Lob auf dem Wollen über sich hinaus, nicht auf selbstischem, sondern auf unselbstischem Wollen.

§ 10. Die sittliche Bewertung des Verhaltens von Menschen zu sich selbst

Ganz anders sieht die Persönlichkeitsethik aus. Dort kommt es nicht auf Selbstentäußerung an. Im Gegenteil, man hört dort viel von Selbstbehauptung. „Was dir nicht angehört, das sollst du meiden. Was dir das Innere stört, darfst du nicht leiden!", sagt Goethe. Er meint allerdings nicht die krasse Selbstbehauptung mit den Ellenbogen, sondern denkt an das Ziel der Selbstvervollkommnung und Selbsterweiterung. Darin dürfe man sich nicht beirren und aufhalten lassen. Alles Verfremdende, das nicht dem eigenen Wesen entspreche, müsse man von sich abweisen.

Selbsterweiterung und Selbstvervollkommnung setzen voraus, daß man im gegenwärtigen Stande seiner selbst einen Mangel empfindet. Man ist nicht das oder nicht genug das, was man sein möchte oder sein sollte. Was aber möchte oder sollte man nicht alles sein und werden! Wir kommen hier mit Allgemeinheiten nicht weiter. Erst dann werden wir dem Wesen der Persönlichkeitsethik nahekommen, wenn wir uns an die Tugenden halten, die hierher gehören. Es sind Tugenden, die alle in Volkstümern entsprossen sind. Rasse freut sich an der Erscheinung ihrer selbst in jedem rassischen Menschen ohne Warum.

---

[1]) Über Lüge des Bewußtseins (vgl. § 5 der „Diktate").

So, als starke Männlichkeit, dachte sich der Römer seine „virtus". Zum Stolze der „virtus" gehörte der Stolz des „civis romanus sum!" Bei den Griechen finden wir die vier Tugenden der Mäßigung, Tapferkeit, Weisheit und Gerechtigkeit, alles Tugenden, die in das Gebiet der Eigenwertmoral fallen. Gerechtigkeit, deren Wesen Ausgleich bedeutet, ist den Griechen die Tugend des ausgeglichenen Menschen, sie ist die Harmonie der übrigen Tugenden. Mit der Tugend der Weisheit (sophia) meinte der Grieche die wahrheitsbeflissene Rede, die sich von sophistischen Spitzfindigkeiten und Scheinargumenten fernhält, die nicht glänzen, bestechen und Sand in die Augen streuen will, sondern von lauterer Sachlichkeit erfüllt ist. Man soll Herr auch seines Denkens sein und schon darum wahrhaft reden. Aber man schulde die Wahrheit seiner Rede am meisten seinem Volkstum. Nicht subjektive, das Volk fangende Rede, sondern objektive, dem Volke dienende Rede soll in den Volksversammlungen gehört werden. Man sieht, die griechische Tugend der „sophia" gehört sowohl in die Eigenwertmoral, wie in die ideelle und in die soziale Ethik. Man ist Wahrhaftigkeit sich selbst („Erkenne dich selbst!"), der Wahrheit und dem Volkstum schuldig.

Eine ähnliche Rolle spielt bei den Germanen das Freiheitsbewußtsein und das Ehrbewußtsein. Gemeint ist die eigene Verantwortlichkeit, die eigene Überzeugung, die eigene Entscheidung. So sagt Ekkehart von der Freiheit: „Ich bin die Ursache meiner selbst nach meinem ewigen und nach meinem zeitlichen Wesen." „Der Mensch soll frei sein und Herr aller seiner Werke, ungestört und unbezwungen." Freiheit und Ehre gehen Hand in Hand: „Keine Freiheit, in der nicht Ehre ist, keine Ehre, in der nicht Freiheit ist!" (Rosenberg.) Die Ehre der germanischen Seele ist furchtlos auch noch vor Gott. „Ich bin so groß als Gott, er ist als ich so klein. Er kann nicht über mir, ich unter ihm nicht sein" (Angelus Silesius). Das sind aristokratische Seelenbekenntnisse, im Unterschiede vom orientalischen Unterwürfigkeitsbewußtsein. Wie entwürdigt die Prädestinationslehre Augustins den Menschen! Und wie haben die Bibelworte von dem Backen-

streiche, den man mit Darbietung der anderen Wange erwidern solle, die deutschen Seelen bedrückt! Sie wußten lange nicht mehr, daß das Äußerungen eines dienenden, weichmütigen Gottesbewußtseins sind, welches das unsrige nicht ist; die deutsche Seele weiß in ihrem Grunde den Funken der Ewigkeit.

Wie ihre eigene Ehre, so hielten die Germanen auch die Frauenehre hoch. So schrieb Tacitus: „Die Germanen glauben, daß in den Frauen etwas Heiliges und Seherisches sei. Sie verschmähen ihre Ratschläge nicht und achten wohl auf ihre Bescheide." Dagegen halte man I. Kor. 11: „Ihr Weiber, seid unterwürfig euren Männern als den Herren. Denn der Mann ist nicht vom Weibe, sondern das Weib vom Manne, und der Mann wurde nicht um des Weibes willen geschaffen, sondern das Weib um des Mannes willen."

Zur germanischen Hochschätzung der Ehre kommt die Hochschätzung der Treue. „Die Treue ist das Mark der Ehre" erklärte Hindenburg. Das gilt auch von der Treue gegen sich selbst. Schon den germanischen Helden kennzeichneten Ehre, Gefolgschaftstreue und Selbsttreue. Diese Anschauung setzte sich in der Ritterehre und in der Offiziersehre der späteren Zeiten fort.

Die germanischen Tugenden haben etwas Dynamisches, aus letzter Tiefe Hervorbrechendes. Die griechischen und römischen Tugenden haben etwas mehr Statisches. Sie werden irgendwie in der Vernunft erzeugt und sollen die Harmonie der Seele ausdrücken. So deutet es die griechische Philosophie. Dort reitet die Vernunft die Seelenanlagen der Menschen, ohne sie zu verändern. Daher der Vernunftstolz der Griechen. Bei den deutschen Mystikern heißt es dagegen: der Strom der Ewigkeit ergreift die Anlagen der Seele, indem er sie verwesentlicht.

Wieder anders ist das Persönlichkeitsideal des Inders gestimmt. „Das Los tragen, das einem als Karma von der früheren Geburt her auferlegt ist, nicht andere beneiden, nicht sich selbst anklagen! Der Vollendung entgegenreifen in innerem Einverständnis mit seinem Schicksal und in Furchtlosigkeit vor seinen Härten! Die innere Freiheit gewinnen gegenüber den Schicksalsschlägen!" Diese indische erduldende Freiheit

unterscheidet sich von der tätigen Freiheit der Germanen, ebenso von der vernunftstolzen Freiheit der Griechen und Römer.

Das alles sind Persönlichkeitsideale, rassisch verschieden bestimmt. Alle diese Willenshaltungen drücken ein Verhältnis zu sich selber aus, durch das man Persönlichkeit, Wertindividuum ist, unvergleichbar einem Tiere, das der Spielball seiner Begierden bleibt. Man soll eine herrschende Einheit in sich selbst sein, die sich nicht aus der Bahn werfen läßt, weder durch Furchtimpulse von außen her, noch von innen her durch das Aufflackern abwegiger Leidenschaften, noch durch die Stimmungen und Verstimmungen des Augenblicks. Es handelt sich um innere Selbstsetzung über alles Augenblicksdasein hinweg und in dieser Selbstsetzung um Selbstbehauptung gegen alles, was dem Sinne der eigenen Selbstsetzung widerspricht.

Daß aber diese Selbstsetzung anders und anders bei Germanen, Griechen und Indern aussieht, darin zeigt sich, wie verschieden die Seele von verschiedenen Landschaften gestimmt wird. Bei den Griechen die heitere Klarheit ihrer Heimat, die Harmonie von Meer, Gebirge und Ebene. Zu solcher harmonischen Einheit wird auch die Seele im Lichte der Vernunft. Sie drängt das dionysische Dunkel, die Dämonie der Triebe, die blinde Kraft der bloßen Vorstellungsbewegung zurück. Von ihrem Lichte soll Reden und Handeln des Griechen erfüllt sein. Überall soll Klarheit die chaotische Unklarheit besiegen, so wie bei Anaxagoras der göttliche Nus die wüsten Massen der Stoffe zur Schönheit des Kosmos geordnet hat.

Über den nach Indien verschlagenen arischen Stämmen lag das heiße Klima der Tropen. Schwül, lüstern und grausam die Finsternis der Nächte! Auch die Sonne ist kein wohltätiges Licht. Sie glüht und sengt und entnervt die Glieder. So droht überall das Wilde und Unbändige. Es gibt keinen Aufstieg aus dem Dionysischen ins Apollinische; darum bleibt nur die gedankliche Flucht vor dem Dionysischen, in die ewige Stille, ins Nirwana. Versenkt man sich in die weltlose Freiheit, so wird man selber frei von dem erst lockenden, dann beängstigenden und peinigenden Traume des Lebens. Man erkennt, daß in der Klammer der Wiedergeburten eigene vormalige Schuld

gesühnt werden muß, und erträgt mit Gleichmut die verdienten Schicksale, bis sie von dem Entsühnten als ein Nichts abfallen.

Bei den Germanen forderte die nordische Landschaft überall Mut und Tatkraft heraus. Wer sie nicht besiegte, den besiegte sie. Wer aber ihr Herr wurde und ihrer mit Beil und Spaten, mit Sichel und Pflugschar pfleglich wartete, den ließ sie an Leib und Seele erstarken und lohnte ihm mit Früchten der Gärten und Felder. Immer drohte Utgard, aber immer ließ sich ihm Midgard abringen, und immer wuchsen die Kräfte, die für das weitere Ringen sicher und frei machten. Das Symbol menschlichen Schaffens und Ringens war die aus den Tiefen aufsteigende Sonne. Ihr segnendes Licht mußte sich aus der dunklen Gewalt der Herbststürme und des Winters aufringen. Auch unser inneres Licht kann sich nur entzünden. Bei den Griechen war die Vernunft eine stehende Größe, sie war ein Seelenteil, der die anderen Seelenteile in Zucht und Ordnung hielt und so die Seele als ganze mit Wahrheit und Schönheit erfüllte. Die germanischen Ideen lassen sich unmöglich als Seelenteile denken. Sie entzünden sich in uns mit den Lichtern der Ehre, der Treue und der Freiheit, mittels deren Durchkraftung in der Seele der Held erwächst.

Man sieht, sowohl in der griechischen, wie in der germanischen Persönlichkeitsethik treten Ideen hervor. Es sind Ideen, die auf die eigene Person bezogen sind (Eigenwertideen), aber nicht bei ihr stehenbleiben. Die germanischen Ideen der Ehre, Treue und Freiheit ragen tief in die Gemeinschaft der Sippe hinein, in deren Kraft sie erdnahe bleiben. Die griechischen Ideen der Wahrheit, Schönheit und Gerechtigkeit lösen sich nach und nach vom Volksboden ab; vielmehr der von außen zerschlagene Volksboden vermag sie nicht mehr zu nähren. So werden sie immer mehr zu freischwebenden Größen, bis sie gegen Ende der griechischen Philosophie Halt in einem jenseitigen Nus finden. Bei den Germanen bilden Persönlichkeitsethik und Gemeinschaftsethik einen festgefügten Block, in den die Ideen der Ehre, Treue und Freiheit eng hineinverflochten waren. In diesen Block drang zuerst die Liebesethik des Christentums ein, die von Hause aus volklos

war, darauf zur Zeit des Humanismus die volklos gewordene Schönheits- und Wahrheitsschau der griechischen Seele. So entstand in der Sittlichkeit der deutschen Menschen Bruch und Riß. Die Zeit der Aufklärung erzeugte den Traum der Kulturmenschheit, die in geistiger Nächstenliebe (humanitas) eine große Gemeinde sein müsse um die universalen Ideen der Wahrheit und Schönheit. Die Ideen der Ehre, Freiheit und Treue traten zurück. Heute gilt es, den geistigen Reichtum, der uns in der Geschichte zugewachsen ist, nicht etwa aufzugeben — denn Wahrheit, Schönheit und Liebe bekennt auch die deutsche Seele —, aber ihn in deutschem Licht zu sehen, darin ihn die Einheit unseres Volkstums anspricht und in sich aufnimmt.

Wir hatten vorhin versucht, das Verhalten der Griechen, Römer, Inder, Germanen in einer gemeinsamen Regel zusammenzufassen. Die Indogermanen bestreben sich, so fanden wir, Menschen ihrer dauernden Selbstsetzung zu sein. Für sie gelte das Gesetz: „Sei ein Mensch deiner eigenen dauernden Selbstsetzung!" Die Wissenschaft geht stets auf den allgemeinen Begriff. Auch die Ethik als Wissenschaft leitet aus den konkreten Volkstugenden, die wir oben untersucht haben, jenen Begriff ab, daß es sich hier um eine Selbstsetzung über das bloße Augenblicksdasein hinweg handele, in der wir uns gegen uns selbst in der gesetzten Einheit behaupten. Wir geben uns ein Dauergesetz des Geistes und lassen es siegen über das anderswohin treibende Augenblicksgesetz in unseren Gliedern.

Es entsteht nun die Frage: dürfen wir diesen allgemeinen Begriff des Inhaltes von Werttafeln, welche die genannten Völker über sich gehängt haben, nämlich, daß man Einheit in sich selbst, das ist Persönlichkeit, sein soll — Persönlichkeit in der Färbung der Ehre (Germanen), der geistigen Kraft (Griechen), des Herrentums über sein Schicksal (Inder) der mannhaften Tüchtigkeit (die römische virtus) —, auch zur Vorschrift für Mongolen, Juden, Indianer, Neger machen? Hat also jene Regel in sich selbst den Charakter, für alle Menschen verbindlich zu sein? Ist der Imperativ „Beherrsche dich

selbst!" unbedingt und allgemeingültig? Die griechischen Helden Homers, wenn sie verwundet wurden, schrieen laut. Friedrich der Große aber rief einem sterbenden Leutnant, der nach seiner Mutter wimmerte, zu: „Sterb' er anständig!" Mit unerträglichen Schmerzen wurde im Weltkriege ein junger schwerverwundeter deutscher Offizier zum Verbandplatz getragen. Zusammengebissene Zähne! Dann brach aus seinem Munde die Bitte zum Arzt heraus: „Opium, Opium, damit ich nicht vor der Mannschaft losschreien muß."

Wir sehen, für den lebendigen Menschen wird die innere Selbstbehauptung doch immer wieder gewißestes Werterlebnis nur in der Art, wie ihr sein Volkstum Gestalt gegeben hat. Der Germane mag die römische virtus, die griechische Besonnenheit nachahmen. Erlebt er aber dabei nicht sein germanisches Ehr- und Freiheitsbewußtsein, so ist das bloßes Moralin. Moralin ist lebensfremde, abgezogene Sittlichkeit, in der keine Blutsfarbe und darum kein inneres Leben ist. Der Mensch muß eine Mitte haben auch in seinen Tugenden, und diese Mitte liegt immer in der heimischen Zucht, deren Beispiel in seinen Vätern und Vorvätern lebendig geworden ist. Hier liegt das „Existential" für ihn, die sittliche Nähe und die unmittelbare Forderung, das feste Gerüst seines täglichen Lebens, an das sich dann allenfalls anlehnen mag, was er von fremden Vorbildern anzunehmen wünscht. Die volkseigene Tugend nimmt er nicht an, sie nimmt ihn ein. Je fremder die Art der Tugend ist, die er annehmen will, um so mehr gerät er aus seinem eigenen Mittelpunkt. Nichts wäre falscher als z. B. die Weisheit und Tugend des Ostens als auch uns gemäß oder gar als uns überlegen zu preisen. Jedes Volk hat den Regenbogen seiner artgemäßen Sittlichkeit. Alle seine Tugenden stehen in eigenem Reigen.

Oder wandelten nicht doch vielleicht die konkreten Volkstugenden nur allgemein verbindliche Normen ab? Immer wieder läuft die Rede von Sittengesetzen, die für alle Menschen gelten. Sind nicht von solcher Art jene Formeln aus dem Gebiete der humanen Ethik, in denen Meinong die öffentliche Meinung aller gesitteten Völker eingefangen hat?

Lassen sich doch auch die Tugenden der Griechen, Römer, Inder und Germanen unter einen gemeinsamen Begriff bringen! Ist das nicht ein Zeichen, daß hinter ihnen allen ein und dasselbe befehlende Gesetz steht, das auch für andere Völker in den Formen ihrer Art verbindlich ist, so wenig sie sich dessen bewußt geworden sein mögen? Überdies: sind nicht Gerechtigkeit und Billigkeit die höchsten Ideen des Weltgewissens? Wir lassen die Frage nach einem Weltgewissen und nach allgemeinen Sittengesetzen noch offen und sehen uns erst einmal die Ideen der Gerechtigkeit und Billigkeit als solche an.

§ 11. Billigkeit und Gerechtigkeit

Billigkeit ist gleichsam ein praktisches Rechnen mit gleichen und ungleichen Größen. Man setzt Gleiches gleich und Ungleiches ungleich, nicht im Felde der Abstraktion, sondern in bezug auf lebendige Wesen. Hat z. B. jemand Hunde, Kaninchen oder Vögel zu füttern und reicht seinem Lieblingstiere immer das Beste oder immer zuerst, so ist er zu dessen Gunsten „unbillig" gegen die übrigen. Er nimmt seine größere Neigung für das betreffende Geschöpf zum Anlaß, es vor den anderen zu bevorzugen. Man nennt das „Parteiischkeit". An dem Tiere selbst ist nichts, was es würdiger machte, sein Futter früher oder reichlicher als die anderen zu empfangen. Wer dagegen Tiere unparteiisch nach Maß sachlicher Wahrheit füttert, achtet sie gleich untereinander.

Andererseits: man läßt gesunde gleichaltrige Kinder um die Wette laufen. Ihre Schnelligkeit soll belohnt werden. Es wäre unbillig, bei der Verteilung der Preise etwa dem eigenen Kinde, dessen Leistung nachsteht, ein größeres Stück Schokolade zu geben, als ihm in richtiger Reihenfolge zukommt. Vorhin lag die Unbilligkeit darin, daß man die hungrigen Tiere nicht gleich untereinander erachtete. Jetzt liegt sie darin, daß man die Leistungen der Kinder nicht so verschieden miteinander achtet, wie man müßte. In beiden Fällen verstößt man gegen die sachliche Wahrheit. Das also ist der Sinn der Billigkeit: andere untereinander gleichzuwerten, wo bei ihnen selber kein Grund vorliegt, sie verschieden zu werten,

und sie untereinander verschieden zu werten, wo bei ihnen selber der Grund liegt, sie verschieden zu werten. Gleiches, das als gleich begründet ist, muß gleich geschätzt werden. Ungleiches, das als ungleich begründet ist, muß verschieden geschätzt werden, das ist die Grundregel aller Billigkeit. Kurz „Billigkeit" ist die Forderung, sich nach einer Art der Wahrheit zu richten. Man soll allem Lebendigen im Vergleiche miteinander die Sachlichkeit der Wahrheit zuteil werden lassen. Das ist man der Wahrheit schuldig und zumal den Mitmenschen, mit denen man verkehrt, und die meine Unsachlichkeit am eigenen Leibe büßen müssen. Meine Gunst oder Mißgunst für den einen oder den anderen hat zurückzustehen gegenüber meiner Pflicht zur sachlichen Wahrheit. Die Menschen sind der Sache nach gleich und der Sache nach verschieden zu behandeln. Das ist die Grundpflicht des Beamten gegen die von ihm zu Betreuenden, des Lehrers gegen die Schüler, des Kaufmanns gegen seine Kunden, des Richters gegen die Parteien. Das Recht hat die Binde vor den Augen — allgemeine Rechtsgleichheit der Staatsbürger —, und es hat die Waage in der Hand. Es wägt gleich und ungleich nach den Grundsätzen der Billigkeit, ohne Ansehen der Person.

Bisher ist vorausgesetzt, daß man nicht selbst im Wettbewerb steht. Ich bin der urteilende Zuschauer anderen gegenüber. Wer die Regeln der Billigkeit auch dann beobachtet, wenn es sich mit um seine eigene Bedürftigkeit, seine eigene Leistung handelt, der ist vollkommen billig. Er bleibt sachlich, obwohl es ihm die Einschaltung der eigenen Ansprüche erschwert. Man stellt sich dann mit anderen unter das gleiche Gesetz der Billigkeit, oder man stimmt zu, daß man mit ihnen unter das gleiche Gesetz der Billigkeit gestellt wird. „Achte deinen Volksgenossen als dich selbst!" heißt es hier. „Er ist die gleiche Rechtsperson wie du, er steht in der gleichen menschlichen Bedürftigkeit und hat den gleichen Anspruch auf den angemessenen Ertrag seiner Leistungen. Er ist mit dir Gleicher unter Gleichen." Man gibt sich also kein Mehransehen der eigenen Person und hält es in der Ord-

nung, daß diejenige Stelle, die über meine und anderer Ansprüche aus unserer gleichen Bedürftigkeit und verschiedenen Leistungsfähigkeit zu entscheiden hat, dabei auch kein Ansehen der Person, auch nicht der meinen, gelten läßt. Man will unter ein Gesetz der Wahrheit mit den anderen gestellt sein und nichts der Vorliebe des bevollmächtigten Beurteilers verdanken, wie man von seiner Vorliebe für andere auch keinen Nachteil haben will. Man erwartet von ihm die Wahrheit der Sache, man fordert sie von ihm.

Gerechtigkeit ist ein Gemeinschaftsbegriff. Er drückt aus, daß sich Menschen, die sich als Gemeinschaft finden, auch in Gemeinschaft fühlen sollen. Er drückt weiter aus, daß sie sich gegenseitig in ihrem Verkehr das Vorrecht geben gegenüber Menschen, die nicht zur Gemeinschaft gehören. Nur sich selber wollen sie im Namen ihrer Gemeinschaft als gleiche achten und behandeln. Die Rede von allgemeinen Menschenrechten hinkt weit hinterher. Sie erkennen und bekennen sich als solche, die, indem sie ihre gegebene Gleichartigkeit erkennen, auch ihre aufgegebene gegenseitige Gleichwertigkeit bekennen, daß sie als Rechtspersonen miteinander auf gleichem Fuße leben wollen. Sie machen miteinander die Voraussetzung wahr, unter der allein sich die Regeln der Billigkeit anwenden lassen, daß es Gleiche unter Gleichen gibt. Gerechtigkeit wird nicht als gegebenes Menschenrecht gedacht, sondern setzt eine Gleichsetzung voraus. Wir, die wir uns miteinander gleichartig finden, setzen uns als gleichwertig. Jeder Fremde steht außerhalb des Rechts, das unsere natürliche Gegenseitigkeit regelt. Er ist vor dem Rechte meiner Volksgemeinschaft nicht Rechtsperson. Die natürliche Weise, sich gegenseitig als gleiche zu setzen, besteht zwischen Volksgenossen. Diese Weise ist ausgedrückt in ihrem Staate und seinem Recht. Es ist der innere Wille des Rechts, daß ein Staat seine Bürger nach sachlicher Wahrheit behandelt. Das richtige Recht schreibt dem Staat und sich selbst die Regeln der Billigkeit vor, so unbillig oftmals das geschaffene Recht ist. Es sind immer jene beiden Regeln. Die erste Regel betrifft die Gleichheit in der Behand-

lung der Staatsbürger. Der Staat schützt seine Bürger gleichmäßig innerhalb und außerhalb seiner Grenzen. Innerhalb derselben schützt er sie durch das Recht, das von seiner Macht getragen ist, und das er unparteiisch verwalten läßt. Er schützt sie z. B. gegen Ausbeutung, gegen Ansteckungsgefahr, er sorgt für Beschaffung von Arbeit, von Wohnungsgelegenheit, er sichert ihnen die persönliche Freiheit im Verkehr untereinander. Jedem Bürger gewährt er den gleichen Zugang zu seinen Ämtern, indem er jedem die Schule öffnet, die seine Begabung entfalten und die Eignung zum Einrücken in Amt oder Beruf entwickeln kann.

Ähnlich verfährt der Staat in bezug auf die Pflichten, die er seinen Bürgern auferlegt. Wo der Sinn der Pflicht keinen Unterschied zwischen den Volksgenossen zuläßt, kennt auch der gerechte Staat keinen Unterschied, keine Begünstigung. Alle wehrfähige Jugend z. B. trifft die allgemeine Wehrpflicht, der gemeinsame Arbeitsdienst. Wo aber der Sinn der Pflicht Unterscheidung verlangt, unterscheidet der gerechte Staat nach sachlichen Maßstäben. So regelt er die Abgaben nach der Steuerkraft. Immer ist richtiges Recht, daß Billigkeit zur Seele der Gesetzgebung wird. Gerechtigkeit ist vom Staatswillen getragene Billigkeit.

Die Gerechtigkeit spricht unter Volksgenossen sowohl: „Die Menschen sind gleich", wie „Die Menschen sind nicht gleich". Keine der beiden Regeln darf unterschlagen werden. „Jedem das Gleiche!", um tüchtiges Dasein zu erlangen, in dem sich die Gaben des Einzelnen entfalten, und damit er erwerben kann, was er zum Leben und zum Schaffen bedarf. „Jedem das Seine!" Der gerechte Staat verwendet die Volksgenossen nach ihrer Tüchtigkeit, ohne bei ihrer Anstellung nach Reichtum, Rang oder Parteizugehörigkeit zu fragen. Alles in allem, Gerechtigkeit ist nach ihrem Begriffe zu allererst Tugend und Handelnsgrundlage des Staates gegenüber seinen Bürgern. Sie ist nicht ohne weiteres Tugend der Einzelnen in ihren gegenseitigen Beziehungen.

Aber zu einer Tugend der Einzelnen wird sie, wenn diese ihre Gleichheit vor dem Staatswillen zugleich in ihrem Ver-

hältnis zueinander achten und sich nach dem Muster dieses Verhältnisses als gleichwertige Persönlichkeit begegnen und behandeln. Freilich muß das in der Weise des Herzens und nicht des Kopfes geschehen. Manche „begeistern" sich für Gerechtigkeit nur darum, weil sie anderen nicht mehr gönnen als sich selbst. Nur farblose Gleichheit soll es geben. Sie haben nur die eine Regel der Billigkeit „Jedem das Gleiche!" im Auge und kämpfen gegen die zweite Regel „Jedem das Seine!". Andere gibt es, die ihren Volksgenossen nicht weniger gönnen als sich selbst. Sie haben Liebe im Herzen und wollen die Quellen der Ungleichheit z. B. in bezug auf Erziehung, Arbeitsbeschaffung, Wohnungsraum beseitigen. In ihrer Hingabe, ihrem Willen Opfer zu bringen, damit die Daseinsgrundlage aller Volksgenossen der Ehre des gemeinsamen Volkstums entspreche, wird der Begriff der Gerechtigkeit zur Idee der Gerechtigkeit. Von dem Ewigkeitsantlitz sozialer Wahrheit fühlen sie sich in Pflicht genommen.

Soziale Wahrheit und Gerechtigkeit sind dasselbe, aber soziale Wahrheit ist der bessere Name. Bei dieser Bezeichnung erhellt klar, daß es sich um das gegenseitige Verhältnis von Menschen innerhalb ihres Lebens- und Leistungszusammenhanges in der Einheit ihres Staates handelt. Weil es ein Lebenszusammenhang ist, so ist es die natürlichste Sache von der Welt, daß jeder das Leben des anderen so achtet, wie sein eigenes. Weil es ein Leistungszusammenhang ist, so ist es ebenso natürlich, daß jeder die Leistung des anderen achtet. Man gibt auch ihm die Ehre des Könnens und des Könners, so wie man für das, was man selber kann, seinerseits Achtung verlangt. Zur gemeinsamen Ehre aller gehört nicht zuletzt, daß sie sich ohne Lug und Trug, mit dem reinen Gesicht der Wahrheit, begegnen. Wahrhaftigkeit im Umgange ist die Grundlage alles gegenseitigen Vertrauens. Nur in der Luft solchen Vertrauens können Staats- und Volksleben gedeihen. Es ist für Staaten und Völker dasselbe, was Luft und Sonne für eine Pflanze ist. Achtung des Lebens jedes anderen, Achtung für sein Sein und seine Leistung und Achtung seines Vertrauens auf meine Wahrhaftigkeit, wie ich im Verkehr mit

ihm seiner Wahrhaftigkeit vertraue, — das sind die obersten Grundsätze, gleichsam die Axiome unseres Verhaltens zu Mitmenschen, mit denen wir Staat und Lebenszusammenhang teilen.

Die Regeln der Billigkeit sind ein erster Ansatz, wie sich Seelennähe von Gleichen zu Gleichen formt. Es ist das mindeste, daß sie in ihrem Zusammenleben sachliche Wahrheit achten. Man vergleiche damit das Sprichwort: „Wie du mir, so ich dir!“ (bzw. „Was du nicht willst, daß man dir tu', das füg' auch keinem andern zu!). Während auch dieses nach Seelennähe und Billigkeit aussieht, drückt es in Wahrheit Seelenferne aus. Die Gleichheit von Menschen ist nur in der Hinsicht gemeint, daß sie die Macht haben, einander zu nützen oder zu schaden. Darum ergeht der Rat: „Hüte dich, das Übelwollen anderer zu wecken! Stimme dein Handeln auf ihr Wohlwollen ab in dem Maße, wie sie dir nützlich sein können!“

Das Verhalten der Menschen zueinander wird hier in ein Rechnen nach Vorteil und Nachteil verwandelt, immer vorausgesetzt, daß die Macht der anderen der unsrigen gleich oder überlegen sei. Ist ihre Macht, uns zu nützen oder zu schaden gering, so erläßt uns jenes Sprichwort die Rücksichtnahme auf sie. Man kann seinen Vorteil von ihrer Dienstbarkeit, von ihrer Abhängigkeit soweit treiben, wie man will. Keinen sozialen Sinn, wie manche meinen, sondern asozialen Sinn atmet der Geist jenes Sprichwortes. In seinem Mittelpunkte steht das Ich. Die Belange anderer zählen nur nach der Macht, die sie in die Waagschale werfen können.

Die Regeln der Billigkeit entsprechen dem Lebenszusammenhange von Menschen, die in der Umschlossenheit ihres Volkstums zusammengehören und den natürlichen Willen haben, miteinander verträglich zu leben. Das Sprichwort: „Wie du mir, so ich dir!“ sieht die Menschen vereinzelt an, als wären sie Machtatome, die sich gegeneinander durchzusetzen streben. Jene Regeln spiegeln den Geist der organischen Staatsauffassung. Dieses Sprichwort verrät den Geist der demokratischen Staatsauffassung.

Für die organische Staatsauffassung ist der Staat der gestaltete Lebenszusammenhang von Volksgenossen. Als nationaler Staat strahlt er die Macht des Volksganzen nach außen aus, als Rechtsstaat formt er die inneren Beziehungen der Volksgenossen nach den Gesetzen sozialer Wahrheit.

Anders die demokratische Staatsauffassung! Sie sieht an den natürlichen Lebenszusammenhängen vorbei. Für sie sind die Menschen nur als Einzelwesen, als Machtatome gegeneinander gegeben. Durch „Vertrag" „gründen" sie ihren Staat. Seine Einrichtungen sollen nur verhindern, daß Machtverhältnisse das Handeln der Einzelnen gegeneinander bestimmen. Um so nachdrücklicher legt er von einer Wahl zur anderen die Macht in die Hände der jeweiligen Mehrheit gegenüber der im Wahlkampfe unterlegenen Minderheit. Für echte volkliche Zusammengehörigkeit versteht es sich von selbst, daß Billigkeit in ihrer Doppelgestalt das Lebensgesetz ihres Staates sei. Das Gegenteil wäre der Gewaltstaat, nicht der Machtstaat! Macht muß jeder Staat haben. Seine Macht ist, daß er mit der inneren Logik der Gemeinsamkeit überindividueller Wille über allen Einzelwillen ist. Zum Gewaltstaate würde er, wenn er das bloße Gesetz über das Gesetz der Gemeinsamkeit stellte (Obrigkeitsstaat), oder wenn er das Gesetz der Gemeinsamkeit für Gruppenbelange umböge. Dann wäre mit der Gleichwertigkeit der Volksgenossen ihre persönliche Freiheit aufgehoben. Sie würden aus Gliedern der Gemeinschaft zu Statisten despotischer Willkür erniedrigt. Dazu neigt die siegreiche Mehrheit eines demokratischen Staates. Für sie gilt allzuoft nicht die Doppelregel der Billigkeit, sondern die Rücksichtslosigkeit der Herrschaft, sofern nicht die Furcht vor späterer Vergeltung ihr Handeln auf die Formel einschränkt: „Was du nicht willst, daß man dir tu', das füg' auch keinem andern zu!" Das Herz des demokratischen Staates gehorcht der letzteren Anleitung, und deshalb ist er nur ein Scheingebäude von Recht und Billigkeit. Der organische Staat dagegen ordnet die Beziehungen seiner Bürger überhaupt nicht nach ihren gegenseitigen Machtverhältnissen. Es ist sein ide-

eller Grundsatz und ihr Grundrecht, daß diese Beziehungen den Regeln der Billigkeit unterstehen.

So klar es ist, daß innerhalb eines gerechten Staatswesens jeder jedem mit der Achtung vor seinem Leben, seiner Leistung und seinem Vertrauen auf Wahrhaftigkeit im gegenseitigen Umgange begegnen muß, weil das der Sinn ihres Lebenszusammenhanges mit sich bringt, so sehr muß man sich hüten, hier zu verallgemeinern. Nur dort, wo Menschen im Lebenszusammenhang miteinander stehen, können die Regeln der Billigkeit angewendet werden und werden dann zu sozialer Wahrheit. Ohne den Bezug auf Lebensnähe sind sie so, wie Multiplikations- und Divisionszeichen ohne Zahlen wären, welche multipliziert und dividiert werden. Niemand wird diese formalen Zeichen so betrachten, als zwängen sie jede Zahl, sich multiplizieren und dividieren zu lassen. Nur der Zusammenhang einer Rechnung kann den Grund abgeben, daß multipliziert und dividiert wird.

So gibt, wir erwähnten das schon, nur der Lebenszusammenhang von Menschen den Grund her, daß sie auf sich die Regeln der Billigkeit anwenden und diese Anwendung zu ihrer sozialen Wahrheit werden lassen. Stattdessen träumen noch immer allzuviele von einer abstrakten Billigkeit und Gerechtigkeit, die als freischwebende Befehle über jedermann stünden und uns zwängen, ihnen im Verkehr, auch im Verkehr mit solchen Menschen zu gehorchen, mit denen uns kein Lebenszusammenhang eint. Das sei ihr „Menschenrecht" uns gegenüber. Aber es gibt keine Menschenrechte, es gibt nur Volksrecht! Gewiß lassen sich die Axiome der Billigkeit über die eigenen Staatsgrenzen ausdehnen, sofern in unsern Lebenszusammenhang Beziehungen von anderen Lebenszusammenhängen hereinstrahlen. Begegnen sich die Menschen hüben und drüben in friedlichem Verkehr, so ist es, wie wenn sich die Staatswesen belebende Wellen zuschickten. Leben hier berührt sich empfangend und gebend mit Leben dort. Da versteht es sich von selbst, daß wir Fremdstaatlichen gegenüber zum Erweise derselben Achtung bereit sind, die wir dem Volksgenossen schulden. Hier ist eben die Grundlage gegeben,

dasselbe Licht der Billigkeit dem auswärtigen Verkehrsgenossen zuzuwenden, sein Leben, seine Ehre, sein Vertrauen auf Gradheit und Ehrlichkeit im Umgange ebenso zu achten, wie es die einheimischen Lebensgenossen untereinander halten.

Dagegen fehlt solche Grundlage dem politischen Gegner gegenüber, der unser Volk mit offener oder heimlicher Gewalt bedroht. Er steht nicht nur draußen, sondern greift den Staat, der unseren Lebenszusammenhang trägt, feindlich an. Da wird das Leben seiner Aufwiegler, Spione und Soldaten für uns vogelfrei. Da gibt es zwischen ihm und uns kein Verhältnis von Recht und Unrecht, kein Verbot „Du sollst nicht töten!", und kein Gebot „Du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst!", sondern Leben wehrt sich mit Gewalt gegen die Lebensgefahr, von der es bedroht wird. Ob die Waffen des sich wehrenden Lebens aber auch Lüge und Ehrabschneidung sein dürfen? Lüge ist Frevel an der Wahrheit. Die Axiome der Billigkeit, unter denen sich Volksgenossen aufeinander einstellen, sind von der Gewißheit sachlicher Wahrheit in der Weise ihres Zusammenlebens getragen. Lügen wir über den Gegner, so verweigern wir nicht nur ihm, sondern auch dem Geiste der Wahrheit, der keinen Abbruch duldet, die Ehre und säen Gift bei uns selber. Wir versündigen uns an dem Lebenshauche, der unser eigenes Zusammenleben ermöglicht. „Kämpfen mit dem politischen Feinde auf Tod und Leben?" Ja! Denn er will unsern Lebenszusammenhang zerreißen. „Ihn mit Schmutz und Verleumdung bewerfen?" Nein! Denn damit beschädigen wir den Grundpfeiler unseres eigenen Lebenszusammenhanges.

§ 12. Gibt es sittliche Allgemeinbefehle?

Wir haben sittliche Werturteile auf verschiedenen Gebieten kennengelernt. Geben sich darin absolute und imperative Werte kund, die für alle Menschen gelten? Lassen sie sich vielleicht in dem Rahmen eines einzigen erhabenen Sittengesetzes zusammenfassen? Gibt es ein Weltgewissen, dessen richterliche Stimme uns die Grundsätze der Gerechtigkeit und

der Menschenliebe vorhält, das Frieden auf Erden gebietet und allen bewaffneten Streit der Völker untereinander als Frevel an der gemeinsamen Ehre des Menschengeschlechtes brandmarkt?

Uns Deutschen ist die Vorstellung eines Weltgewissens in bitterer Erinnerung. Viele der Unsrigen haben sich davon im Weltkriege bestechen lassen und verloren darüber ihr Vaterlandsgewissen. Und wie hat man es bei anderen Völkern gegen uns mobil gemacht, indem man Greuelmärchen über die deutsche Kriegsführung verbreitete! Daß man diese vorbehaltlos glaubte, war schuldhaftes Versäumnis an der Pflicht der Wahrheitserforschung. Daß der Glaube an solche Greuel die gewollte Entrüstung auslöste, beweist, daß allerdings bei gesitteten Völkern jene Werturteile der humanen Ethik gelten, die wir oben gekennzeichnet hatten. Alles, was man sagte, daß die Deutschen täten, mußte schlechthin als „verwerflich" erscheinen, da man das wirklich Verwerfliche, nämlich das Lügen der feindlichen Staatsmänner, nicht durchschaute.

Die weithin wahrnehmbare Verurteilung verwerflicher Handlungen bedeutet jedoch nicht, daß es bei uns Menschen eine allgemeine innere Pflichtstimme gibt, in deren Namen wir über die läßlichen und verwerflichen Handlungen moralischen Tadel aussprächen. Der Tadel verbindet sich nur mit der Gegenwehr der Gesellschaft gegen das asoziale Glied in ihrer Mitte. Er führt zum gesetzlichen Verbote der asozialen Handlungen, soweit sie das Zusammenleben der Menschen bedrohen. Wo solche Bedrohung nicht unmittelbar vorliegt, da hat man nicht die Empfindung, daß jeden Menschen schon von Hause aus, bei sich selber, ein inneres Verbot von den getadelten Handlungen abhalte. Sonst könnte schwerlich so viel gelogen werden!

Betrachten wir im besonderen den Fall, daß jemand sein Versprechen nicht hält, daß er sich von einer Verabredung drückt! Das Einhalten derselben wäre im normalen Falle nur „korrekt". Die Selbstverständlichkeit, ein Versprechen zu halten — es müßten denn besonders große Opfer damit verbunden sein — wird sogar im Sprichwort unterstrichen: „Ein

Mann ein Wort!" „Versprechen und Halten steht wohl bei Jungen und Alten." Auch das versprochene Wort soll wahr bleiben. Der andere soll nicht enttäuscht oder geschädigt werden, Aufregung, Ärger, Zeitverlust sollen ihm erspart bleiben. Er wäre der Leidtragende, wenn ihm das, worauf er gerechnet hat und rechnen durfte, entzogen wird.

So gut, wie das Halten von Versprechungen zwar auf der moralischen Plusseite steht, aber niemals vorgeschrieben ist — es könnte gar nicht allgemeingültig vorgeschrieben sein, weil Umstände eintreten können, die das Einhalten des Versprechens mit unvorhergesehen großen Opfern belasten —, ebensowenig ist beim unentschuldigten Nichthalten von Versprechungen der moralische Tadel, der hier eintritt, mit der Meinung gleichzusetzen, daß der Wortbrüchige das „Ein Mann, ein Wort!" als inneren Zuruf bei sich selber erlebe, und daß unser Tadel ihm nur das Gewissen zu „wecken" brauchte. Wir sagen vielmehr im fruchtlosen Falle, daß er kein Gewissen habe, und geben damit zu, daß moralische Bewertungen, die wir vollziehen, nicht jedes anderen Menschen Sache zu sein brauchen. Die Rücksichtslosigkeit, die im Bruche des gegebenen Wortes liegt, wird getadelt, unter Umständen sehr scharf getadelt. Aber alle Schärfe des Tadels macht unseren Tadel nicht zur Offenbarung eines gebietenden Gesetzes, das über allen Menschen stünde und sie schon von sich aus antriebe, dem Versprechen treu zu sein. Wenn jemand wiederholt wortbrüchig wird, dann verschärft sich der Tadel. Aber dem wiederholten Wortbruch wehrt ebensowenig ein objektives Veto, wie dem einfachen Wortbruche. Die Gesellschaft entzieht dem Wortbrüchigen ihr Vertrauen, aber sie betrachtet ihn nicht als strafwürdig, es müßte denn eine rechtlich belangbare Schädigung des Partners vorliegen. Dann kann dieser auf Entschädigung beim Gericht klagen. Der Wortbrüchige wird dann, wenn der Geschädigte den Prozeß gewinnt, wegen zugefügten Schadens verurteilt, nicht wegen der inneren Untreue beim Wortbruche. Er bleibt trotz der gezeigten Rücksichtslosigkeit in der bürgerlichen Gesellschaft möglich. Diese ist nicht wie ein Bund der Wahrhaftigen. Aus

solchem würde der Wortbrüchige ausgestoßen werden. Da würde der moralische Tadel mit der Kraft einer objektiven Norm ausgestattet sein, der alle unterständen. Aus dem Tadel wäre ein untersagendes Gesetz gemacht worden, das er in sich selbst nicht ist.

Wir sehen, wenn aus moralisch tadelnswerten Handlungen nachweisbarer Schaden entsteht, so greift das Strafgesetz, das Gesetz des Staates, ein. Hier ist die Stätte der Verbote. „Du sollst nicht töten!“ „Du sollst nicht stehlen!“ „Du sollst nicht ehebrechen!“ „Du sollst nicht falsch Zeugnis reden wider deinen Nächsten!“ Das ist alles sowohl sittlich tadelnswert, wie es bestraft wird; hier trifft der sittliche Tadel mit dem staatlichen Gesetz zusammen, und darum meint man oft, schon im sittlichen Tadel stecke selbst ein inneres Verbot. Es gäbe nicht nur ein von außen her verbietendes Strafgesetz, sondern auch ein von innen her verbietendes Sittengesetz. Fehlgeschossen! Gäbe es ein verbietendes Sittengesetz, das läßliche und verwerfliche Handlungen nicht will, so müßte ihm ein gebietendes Sittengesetz entsprechen, das korrekte und erst recht verdienstliche Handlungen beföhle. Aber es gibt kein gebietendes Gesetz, weder ein bürgerliches, noch ein sittliches, das allgemein forderte wohlzutun und mitzuteilen, das forderte, sich für einen Ertrinkenden zu opfern, das forderte, den ehebrüchigen anderen Teil in der Ehe zu dulden. In allen diesen Fällen kann nur aus dem eigenen Herzen das Pflichtgebot kommen. Ich bin dann mit mir und meinen unselbstischen Neigungen allein. Das Lob der anderen berührt mich nicht einmal, am wenigsten lobt man sich selber. Von außen geschieht Lob und nicht Pflicht. Von innen geschieht nach Pflicht und nicht nach Lob, weder von anderen, noch vor einem selbst.

Die Mutter, die sich für ihr Kind opfert, Arnold von Winkelried „Der Freiheit eine Gasse!“, Giordano Bruno, der für die Wahrheit in den Tod ging, der Arzt, der mit Lebensgefahr ein neues Heilmittel erprobt, ihnen allen spendet man das höchste Lob. Aber man weiß zugleich, daß es widersinnig wäre, ihr Handeln gemäß einem Sittenkodex zu verlangen. Je

höher das moralische Lob ist, um so weniger Befehl ist darin denkbar. Ein allgemeines Gesetz, das von jedermann befolgt sein will, spannt sich nicht als innerer Gebieter über uns. Dagegen gibt es innere, ganz persönliche Erlebnisse, in denen einem Selbstaufopferung zur persönlichen Pflicht wird und nicht verdienstlich, sondern verflucht selbstverständlich erscheint. Der Inhalt meiner unselbstischen Neigung nimmt dann Forderung, das Gesicht einer unbedingten Nötigung für mich an, und meine selbstischen Belange versinken dagegen. Das ist die konkrete Pflicht, die sich in uns gestaltet, die aus unseren unselbstischen Neigungen heraus über uns kommt. Aber es ist keine abstrakte Pflicht, die von vornherein für alle gegeben wäre, die der Verstand in allgemeinen Regeln ablesen könnte. Wohl ist Pflicht und Schuldigkeit darin, aber nicht als Norm, die Allerweltsgültigkeit ausdrückte. Keine Pflicht für alle über den Neigungen, sondern Pflicht für mich in meinen Neigungen! Die letzte Moral ist immer Persönlichkeitsmoral.

§ 13. Welche sachlichen Umstände verführen zu der Vorstellung, daß sittliche Forderungen allgemein gelten?

Wenn eine Feuersbrunst ausbricht, so bemerken wir, daß viele Menschen hinzueilen, um zu helfen. Auch uns packt im gleichen Falle der gleiche Hilfedrang, und wir verspüren, daß, indem wir helfen, ein innerer Wert unser Helfen durchlebt. Andere bestätigen, daß sich auch ihrem Helfen der Atem inneren Wertes beschert habe. Von solcher Gleichheit des Erlebens nährt sich die Meinung, Nächstenhilfe sei ein sich selbst befehlender Wert, der alle Menschen gleichmäßig in Pflicht nehme. Jedermann müsse diese Pflicht verspüren. Aber sofern sich der Glaube an allgemeine sittliche Gesetze auf diesen Tatbestand stützt, nämlich auf den Erlebnisbericht unter Gleichgesinnten, ist er übereilt. Wir vergessen hierbei, daß wir und die uns zustimmenden anderen ein gleichmäßiges Verhalten eingeschlagen haben, dem solches Wertempfinden

folgt. Wer sich nicht so verhält, bei dem klingt die Wertglocke nicht. Keine von selbst ertönende Wertstimme haust in seiner Seele und mahnt ihn an, daß er sich so verhalten müsse. Nur im Verhalten selbst kann der Wert allererst erwachsen und krönt es dann mit Goldglanz. Wer nicht gewillt oder nicht fähig ist, sich so zu verhalten, der verschließt sich nicht einem inneren Imperativ, der mit dem Rufe zur Nächstenhilfe alle Menschen durchtönte, sondern solchen Imperativ kann es in seiner Seele gar nicht geben.

Davon eben und davon allein, wessen Verhaltens die Menschen und die Völker fähig sind, hängt ihre Werterfahrung ab. Nur wenn ich Menschen finde, die in der gleichen Richtung denken und handeln wie ich, kann ich mich mit ihnen über Werterlebnisse verständigen und sie dem gemeinschaftlichen Handeln zugrunde legen. Wohl gibt es Werte, über die sich Kulturvölker mehr oder weniger verständigen können. Ohne einen gleichmäßigen Begriff von Gerechtigkeit z. B. gäbe es kein internationales Recht. Daneben aber und vor allem bescheren sich jedem Volke aus dem Handeln nach seinen besonderen Anlagen und Umständen besondere Werterfahrungen, durch die sich seine Menschen zu einem innerlich belebten Kreise zusammenschließen, der anderen Völkern fremd und unnahbar bleibt.

Diese Quelle also für den Glauben an allgemeine Menschenpflichten, der Umstand nämlich, daß wir uns mit anderen über Werterlebnisse verständigen können, reicht nicht zu. Uns verkettet das gleiche Verhalten, kraft dessen bei jedem in seiner Innerlichkeit Wertlicht aufglänzt, das dem Wertlicht gleicht, das in der Seele des Kameraden aufglänzt. Mit Menschen anderen Verhaltens könnten wir uns niemals über Werterlebnisse einigen. Denn ihre anderen Werterlebnisse entspringen in ihrem anderen Verhalten. Menschen z. B., die es nie zu einem heldischen Verhalten getrieben hat, werden den Wert des Heldentums, der dabei in den tapferen Seelen lebendig wird, kalt abweisen. „Lieber ein lebendiger Hund, als ein toter Held!“ werden sie denken.

Was läßt uns sonst noch glauben, daß es allgemeingültige sittliche Forderungen gebe? Allzuleicht verführt die Methode sittlicher Begriffsbestimmung zu solcher Meinung.

Erinnern wir uns an die Persönlichkeitsethik der Inder, Griechen, Römer und Germanen! Wir hatten die Werterfahrungen dieser zu innerer Herrschaft aufsteigenden Völker verglichen und das ähnliche derselben dahin zusammengefaßt, daß man Selbstbeherrschung als Wert seiner selbst empfinde. Die universalistische Ethik läßt diese Regel zu einem Befehl werden, der über das ganze Menschengeschlecht erschalle: „Du sollst dich selbst beherrschen!" „Du sollst in dir eine Entscheidungsmitte herstellen und gegen alle Regungen des Augenblicks behaupten, die aus der Bahn deines Dauerwillens auszubrechen versuchen!" „Du sollst dir den Adel der Persönlichkeit erobern!" Dies Hochziel menschlicher Sittlichkeit sei ein und dasselbe für alle Menschen, möge die Art und die Richtung der Selbstbeherrschung von Volk zu Volk verschieden sein.

Sicherlich ist es wahr, wir erleben in der Beherrschung unseres blinden Trieblebens eine persönliche Würde, die uns über das bloß vegetative und animalische Dasein erhebt. Sie zu verletzen empfinden wir als Schuld. Wer solche Selbstsetzung einmal in sich vollzogen hat und in ihr das Werthaftwerden seines Daseins erlebt hat, den packt ihre innere Pflicht für immer. Seine indische, griechische, römische, germanische Ehre hängt ihm daran. Aber seit wann wird die allgemeine Regel, mit der wir aus dem Inhalte der volkhaften Ehrerlebnisse den Begriff absondern, selbst zu einem Befehle und gar zu einem Befehle für alle Menschen? Der Allgemeinbegriff von innerlich empfundenen Pflichtinhalten ist so wenig wiederum selbst ein Allgemeinbefehl, wie der Begriff von Schönem schön, der Begriff von Vergnügen vergnüglich, der Begriff von Leben lebendig ist. Während sonst wissenschaftliche Begriffe überall nur theoretischen Vergleichssinn ausdrücken, sollen sie auf einmal, wenn es sich um das Vergleichen sittlicher Werte handelt, praktische Nötigung einschließen! Aus den konkreten volksgewachsenen Tugenden wird ein Ex-

trakt herausgeholt und zur befehlenden Norm erhoben, die allgemein gelten soll. Man macht daraus das Stück eines Sitten*gesetzes* und glaubt dieses vom Himmel oder einer pantheistisch gedachten Natur oder aus einer für sich seienden Überwelt empfangen zu haben. Vor diesem Gesetze, das alle Weisen der Sitten und Gesittung nicht nur in rein logischer Begrifflichkeit, sondern gebietend zusammenfassen soll, fällt man auf die Knie. Es erfährt eine Umdeutung, die weit über sein ursprünglich logisches Gesicht herausgeht. Die begriffliche Regel, die vorhandene Ähnlichkeiten auf eine gemeinsame Formel bringt, wird in eine ethische Normhaftigkeit hinübergespielt. Der Generalnenner der Ähnlichkeit soll aus sich heraus befehlsmäßiges Wesen anziehen, das alle Menschen in Pflicht nehme.

Die praktische Nötigung liegt aber nicht in der begrifflichen Ähnlichkeit verschiedener Volksehren — wohlgemerkt, es handelt sich um *Herrenvölker* —, sondern im *Erleben* der jeweils besonderen Volksehre. In meinem Bewußtsein kündigt sich das Gebot *meiner* Ehre an. *Mich* nimmt es in Zucht und Pflicht. Von einem anderen kann ich nur hören, ob er ähnliches bei ähnlichem Verhalten erlebt. Er und ich, wir beide wollen keinen Willen haben, der sich von Temperament und Leidenschaften unterjochen läßt, sondern einen Herrenwillen, der, wie er die äußeren Widerstände besiegt, auch die inneren Widerstände überwindet. Obsiegen über Furcht, Begierde, Zorn, Bequemlichkeit, Herr des alles werden, den inneren Schweinehund niederzwingen! Das alles in Wahrhaftigkeit gegen sich selbst, ohne sich etwas vorzumachen! Dabei erleben wir dann einen inneren Personwert, den wir „Ehre" nennen. Wer sich nicht in Zucht nimmt, der erlebt ihn nicht, und kann weder von solcher Ehre etwas wissen, noch kann er die Nötigung fühlen, die mich immer wieder zur Haltung der Selbstbeherrschung zurückfinden läßt. Höchstens könnte ich ihm sagen: versuche es ebenso zu machen, nimm auch du dich zusammen, dann wirst du *erfahren*, was innere Ehre ist! Du wirst merken, daß dein Leben nun erst lebenswert *wird*, und daß dann dir in dir

selber dieser Wert zur Pflicht wird. Aber ein allgemeines Abstraktum „Ehre" befiehlt dir nicht.

Kurz, mag man immerhin die ähnlichen Inhalte zweier oder mehrerer Volkssittlichkeiten in einen Klassenbegriff sammeln! Man muß aber darüber klar sein, daß das innerlich befehlende Wesen von Pflichterlebnissen nicht mit in die Abstraktion eingeht. Jene Abstraktionen bleiben theoretische Schemata, eingeordnet in die Zettelkästen des Denkens. Die sittliche Pflicht bleibt aber innerhalb der Volksethik stehen und duldet keine Übertragung in den klassifizierenden Begriff, als glitte auf diesen, sich mit ihm verallgemeinernd, ein Imperativ hinüber. In der Verallgemeinerung entsteht ein Sittenbegriff, aber niemals ein Sittengesetz, das von außerhalb oder von oberhalb oder von innerhalb über die verglichenen Völker geböte. Nicht das kann die Aufgabe der Ethik sein, in der Mathematik von Begriffen künstliche Pflichten für alle aufzustellen. Sie muß es schlechthin ablehnen, daß ihr wissenschaftliches Wesen darin bestehen solle, von ihrer Methode aus das sittliche Leben unter absolute Werte und Wertmaßstäbe zu stellen. Ihre Aufgabe ist es, die Tatsachen des sittlichen Bewußtseins zu beschreiben, wo und wie sie erlebt werden, nicht daß sie die gefundenen Begriffe sittlich vorschreiben könnte. Sehr wohl ist es eine Tatsache, daß man die sittlichen Inhalte mit dem Merkmale der Absolutheit, verdeutscht der „Ewigkeit", erlebt. Aber man erlebt sie immer nur in ihrer Absolutheit für einen selber, niemals als einen aus dem Erlebnis heraustretenden Befehl an andere. Wenn ein anderer denselben sittlichen Inhalt erlebt, so erlebt auch er ihn als Befehl nur in bezug auf sich selber, selbst wenn der Befehl sein Verhalten über sich hinaus zum Inhalt hat. Davon, daß sich der Befehl zu einer allgemeinen Vorschrift ausbreitete, ist nichts zu spüren. Keine Anweisung für Menschen außer mir strahlt in der Pflicht auf, wie ich sie erlebe, sondern darin enthüllt sich, werden wir sehen, Unendliches, das zu mir kommt.

Dem entspricht, daß die öffentliche Meinung, im Punkte der Ehre zwar sehr verschieden urteilt, aber mit ihrem Urteile den Handelnden nicht bindet. Der unbefangene Zu-

schauer spendet dem ehrliebenden Verhalten Lob, dem Verhalten, in dem man von sich selbst abfällt, um flüchtiger Augenblicksfreuden willen, Tadel. Der Mutige wird geehrt, der Feige wird verachtet. Wer auf dem harten Bette des Fleißes schläft, wird gelobt; wer sich im weichen Polster des Müßiggangs dehnt, wird getadelt. Wer seinen Schmerzen nachgibt und sie laut bejammert, mißfällt sittlich; wer sich zusammenreißt und sie tapfer verbeißt, gefällt uns sittlich. Ist es aber eine Vorschrift, ein Befehl, daß man mutig, fleißig sein, die Zähne zusammenbeißen soll? Steckt in dem darauf gerichteten Lobe eine Nötigung? Man bewertet solche Handlungen mit moralischem Plus, die entgegengesetzten mit moralischem Minus, aber man stellt damit keinen Menschen unter Befehl, daß er sich so zu verhalten habe. Es bleibt dem Einzelnen überlassen, wie er sich verhalten will. Es liegt hier keine zwingende Pflicht über ihm. Der Schreckhafte, das Leckermaul, der Weichliche, die Lästerzunge, der Kriecher sind keine verbotenen Erscheinungen, so unliebsam sie sind. Man ärgert sich über sie, aber man verbittet sie sich nicht. Man sagt sich: es ist schließlich ihre Sache, wie sie sich verhalten wollen. Wollen sie Lumpen bleiben, so sind sie eben Lumpen. Schweigt ihnen ihr Ehrgefühl, so laßt sie laufen! Sie sind für tüchtiges Leben unbrauchbar, aber euretwegen bleibt auf eurer armseligen Lebensebene. Wenn ihr nicht eigene Schamröte darüber haben könnt, so wehren wir euch nicht, soweit ihr nicht uns oder die Volksgemeinschaft schädigt, zu tun, was euch beliebt. Das heißt, sie werden auf ihren eigenen sittlichen Entscheid angewiesen. Bleibt dieser bei ihnen selbst aus, so werden sie nicht von außen genötigt, ihren inneren Anstand zu wahren. Das öffentliche Gewissen zwingt sie nicht. Ihr Tun oder Lassen mißfällt wohl, wird aber nicht als ein Vergehen beurteilt, das Ahndung verdient. Sie bleiben in der bürgerlichen Gesellschaft möglich, außer in solchen Berufsständen oder Verbänden, die ohne Tugend des Mutes usw. nicht denkbar sind (Offizierkorps).

Auch in der Personwertmoral wird also Pflicht und Schuldigkeit nach innen verlegt. Es bleibt einem selbst überlassen,

ob man Herr über sich sein will oder nicht. Wer keine Ehre im Leibe hat oder ihr nicht bei sich selber Opfer bringen will, dem kann nicht geholfen werden.

Wir haben gesehen, inwiefern die Methcde der wissenschaftlichen Ethik den Irrtum begünstigt, daß sittliche Forderungen allgemein sein müssen. Gibt es nicht aber Pflichten, die von der Sache her, auf die sie sich beziehen, übereinzelhaft gelten? Von der Art scheinen die Berufspflichten zu sein. Was wären diese anders, als objektive Normen, die vom Gegenständlichen des Berufes ausgehen. Jeder Beruf hat doch wohl seine Norm in dem Sinne des Gegenständlichen, dem er gewidmet ist! Der ärztliche Beruf gründet in dem Heilungs- und Hilfsbedürfnis der kranken Menschheit, der die Heilungs- und Hilfeleistung des Arztes entgegenkommen muß in Gemäßheit der ärztlichen Wissenschaft, die Methoden der Heilung, Hilfe und Vorbeugung darbietet und das Erkennen des Leidens lehrt. Der Beruf des Architekten gründet auf dem Wohnungsbedürfnis der Menschen und hat seine Norm in der zweckmäßigen Herstellung der zu errichtenden Gebäude. Der Gelehrtenberuf hat seine Norm an den Erfordernissen der Wissenschaft, der des Landmannes an den Erfordernissen der Landbestellung, der Beruf des Handwerkers an den Erfordernissen seiner handwerklichen Leistung usw. Jeder Beruf bringt aber außerdem gewisse Mühen und Anstrengungen mit sich, denen sich jeder unterziehen muß, wenn er eben diesen Beruf ausübt. Der Arzt muß sobald wie möglich zur Stelle sein, wenn er gerufen wird, und muß seine noch so angenehme Beschäftigung unterbrechen. Der Architekt muß die Wünsche des Bauherrn auf sachliches Maß bringen, muß in mühsamen Ausschreibungen Handwerker und Arbeiter gewinnen und beaufsichtigen, muß für die zweckmäßige Ausführung des Baues ohne wesentliche Überschreitung seines Anschlages einstehen. Der Gelehrte muß wochen-, monate-, jahrelang mit seinen Gedanken ringen, muß sie in Ausdruck und Gestalt zwingen. Kurz für das, was der Beruf sachlich fordert, sind subjektive Überwindungen nötig. In der Leistung dieser Überwindungen zugunsten der Sachforderungen be-

steht die Pflicht, die jeder Beruf auferlegt. Diese Forderungen sind stets vom Sinne des Berufes an uns gestellt. Berufsethik ist so immer ein Stück Ideenethik. Außerdem reicht die Tätigkeit vieler Berufe, z. B. des ärztlichen, in das Gebiet der humanen Ethik hinein, und alle Berufe sollten zusammengreifen im Sinne einer sozialen Ethik.

Wer solchen Beruf ergreift, der ist — von Geldjägern abgesehen — erfüllt von der Idee seines Berufes. Er spürt eine innige Neigung dazu. In der Liebe, die ihn für seinen Beruf ergriffen hat, bejaht er freudig auch die Unbequemlichkeiten und Opfer, die der Beruf erfordert. Das bedeutet, daß er den Wert des beruflichen Tuns, der in seiner Neigung lebt, zum Lebensinhalt, zum Mittelpunkt der Wertordnung in ihm selber macht, und er bejaht dabei die Ehre des Berufes. In ihm *leben* dann die bestimmten Pflichten, die mit dem Berufe verbunden sind. Sie leben in ihm mit seiner Neigung zum Berufe. Sie *leben* in ihm, wie sie aus dem Sinne des Berufes *stammen*. Objektive Norm, die in dem Fachlichen des Berufs gründet, und das Gefühl der subjektiven Verpflichtung sind hier auf das Innigste miteinander verbunden. In der sachlichen Norm als solcher liegt kein Befehl, außer, wenn er zum Befehl in meiner Neigung, meiner Treue wird. Es kommen hier keine Pflichten aus den Wolken über den berufsfreudigen Menschen, sondern sie kommen aus einer sehr konkreten Gegenständlichkeit, die von einer sehr konkreten Neigung ergriffen wird. Es ist unselbstische Neigung, die, indem sie die Idee des Berufes aus sich heraus gebiert, den Menschen in diesem Punkte über seinen natürlichen Egoismus hinaushebt.

Es kann sein, daß der berufstätige Mensch aus der Liebe, die ihn in einen Beruf hineingetragen hatte, herausfällt; daß Selbstisches in ihm zu wuchern beginnt, daß er lässig, bequem, träge wird, sich von Vergnügungen locken läßt, die seine Tätigkeit zerstreuen, ja ihn davon abhalten. Dann erlischt zwar das Pflichtgefühl, das aus der Neigung erwachsen war, aber die objektive Norm des Berufes, die vorher mit diesem Pflichtgefühl innig eins gewesen war, bleibt dennoch

bestehen. Der Sinn seines Berufes, der erfüllt sein will, mahnt ihn noch immerfort zur Treue im Berufe, wennschon er die unmittelbare Liebe dazu verloren hat. Dann heißt es: „Treu sein ist alles!" Die Treue zum Berufe will Selbsttreue werden dessen, in dessen Begeisterung einst der Geist des Berufes gelebt hatte. So will die objektive Norm, die im Sachlichen gegeben ist, gar nicht objektiv bleiben. Sie will immer ein Stück Seele haben und sich gleichsam damit vermählen. Bringt der Berufsbeflissene nicht einmal mehr solche Treue auf, geht er unter in Zerstreuungen, Vergnügungen, Bequemlichkeiten, so wird keine innere Gewalt über ihn ausgeübt, die ihn wieder zur Ordnung bringt. Ein menschliches Dasein, das vorher Wert und Fülle und Geist war, verfault zu Moder und Unrat.

Es gibt Berufe, in denen allerdings die Berufsgenossen die Sache der inneren Norm des Berufes dem Abtrünnigen gegenüber in die Hand nehmen. Der gewissenlose Arzt, der den Dienst an seinen Patienten seinen Vergnügungen nachstellt, der Architekt, der wider die guten Sitten seiner Fachschaft verstößt, werden in ihren Kollegenkreisen unmöglich. So ist es aber durchaus nicht in allen Berufen. Das heißt, es liegt nicht im Wesen der Berufe, daß ihnen Nötigung innewohnt. Was Unterwerfung fordert, ist nicht der Zwang der Sache, sondern der gesellige Zwang, den die Berufsgenossen ausüben. Die Sache verpflichtet mich immer nur, wenn ich ihr in Liebe und Treue begegne. Sachlichkeit wird nur zur Norm, wenn sie eine Seele ergreift. Der Landmann, der seinen Acker verwahrlosen läßt, der Gelehrte, der lässig in seiner Wissenschaft wird, der Künstler, der den Eingebungen des Genius ausweicht, um Tagesgeschmack zu befriedigen; diese bleiben in der Gesellschaft möglich, weil niemand durch sie unmittelbar geschädigt wird. Der gewissenlose Arzt, der gewissenlose Architekt werden zu Schädlingen, die die Ehre des Berufes aufs Spiel setzen, das Vertrauen, dessen der Beruf in der Öffentlichkeit bedarf, untergraben, und d a r u m gebietet das eigene Interesse der Berufsgenossen, sich gegen solche Entartung in ihren Reihen zu wehren. Die sachliche Norm als solche da-

gegen, die von Treue und Liebe verlassen wird, wehrt sich nicht. Sie kann nur als Pflicht in der Neigung gebieten.

§ 14. Die geschichtlichen Voraussetzungen der Rede von Weltgewissen und Sittengesetz

A. Das Griechentum

Falsch wäre es, so oft es geschieht, Sokrates als den Vater der Lehre zu betrachten, daß die sittlichen Werte allgemeingültig wären. Sokrates wollte für die Griechen den Allgemeinbegriff griechischer Tugenden gewinnen. Sein „Gutes" hatte volksrettenden Sinn. Seinen Volksgenossen hatten die Sophisten mit ihrer rhetorischen Kunst, aus Weiß Schwarz und aus Schwarz Weiß zu machen, die überlieferten Tugendwerte verdunkelt. Deshalb wollte er ihnen aus der sittlichen Anarchie helfen, indem er ihnen das begriffliche Wesen ihrer volklichen Tugenden einsichtig machte, jener Tugenden, in denen sich die Ehre des griechischen Blutes aussprach, nämlich der Tapferkeit, der Mäßigung, der Gerechtigkeit und der Weisheit. Kein Grieche könne freiwillig böse sein, das heißt, es gebe keinen, den es nicht von selbst zu diesen Tugenden zöge, meinte Sokrates. Darum genüge es, den Athenern zu zeigen, worin das Verhalten bestehe, das in jenen Tugenden gewertet sei. Dann würden sie sich von selbst so verhalten. Nebel hatten sich über das überlieferte Wesen der Volkstugenden gelagert. Nun ließ es Sokrates, gefestigt, in einem neuen Lichte, dem Lichte des Begriffes, wieder aufgehen. Das nahm nach seiner Meinung die Unsicherheit des Irrens in sittlichen Dingen hinweg, die die Sophisten angerichtet hatten.

Den Bemühungen des Sokrates ist kein Erfolg beschieden worden. Das Mittel des Begriffes, auf das er, der Entdecker des wissenschaftlichen Denkens, vertraute, konnte wohl die sophistische Trugrede entmächtigen, aber es gewann keine eigene Macht im griechischen Volksbewußtsein. Die logische Allgemeinheit kann keine Herzen erwecken. Sokrates suchte das „Richtige". Aber das Richtige ist nicht das Wirksame. Wirk-

sam ist das Imperative, und den griechischen Imperativ hatten die Sophisten aus den griechischen Herzen gestohlen. Sie hatten den imperativen Eindruck zerstört, der in früheren Zeiten von dem Vorbilde solcher Persönlichkeiten ausgegangen war, in denen die griechischen Tugenden anschaulich waren. Die sittliche Haltung selber war schwankend und unsicher geworden. Darum hat selbst Sokrates' Tod, den er für die logische Selbstbesinnung seines Volkes starb, dieses Volk nicht retten können. Dessen Substanz war angekränkelt. Auch uns Deutschen hätten in der Zeit unseres volklichen Verfalls während der Systemherrschaft die Begriffe der Ehre, der Freiheit, der Treue, noch so fein hervorgehoben, nichts geholfen.

In solchen Zeiten des Volksverfalls kann es vorkommen, daß sich die sonst überall zurückgedrängten Kräfte des volklichen Eigenlebens in der Seele eines Mannes sammeln, um dort um so ungestümer und werbender hervorzubrechen. Daran fehlte es in Griechenland. Wohl konnte das Hellenentum noch einen Plato hervorbringen, in dessen Seele sich die griechischen Volkstugenden zu begeisternden Ideen verdichteten. Aber diese wuchsen bei ihm nicht zu der persönlich hinreißenden Schwungkraft eines politischen Gestalters der Wirklichkeit, sondern trieben ihn nur, einen Staat des griechischen Gedankens zu gestalten. Ideen zünden erst dann allgemein, wenn sie fordernde, stürmende und sichtbare Kraft in einer Seele werden. So ist es uns im Nationalsozialismus ergangen. Auch dort verdichteten sich die altgermanischen Tugenden der Ehre, der Freiheit, der miteinander verschworenen Mannestreue zu Ideen, wie einst für Plato die griechischen Tugenden. Auch in der Seele Adolf Hitlers ließen sie das Ideal eines volkhaften, nach ihnen ausgerichteten Staates entstehen. Aber in ihm wurden sie zugleich zu Kräften der eigenen Persönlichkeit, von der ein Feuer ausging, das immer weitere Kreise seines Volkes ergriff. Im deutschen Volke waren die Ideen der Aufklärung, von denen nur noch ein Scheinstaat zehrte, matt und schal geworden. Nun wirkten, getragen von der Wucht und dem Mute einer Führerpersönlichkeit und deren Gefolgsscharen, die nationalsozialistischen Ideen, zu denen

sich das Erbgut unseres Blutes verdichtet hatte, wie sprühende Funken, in deren Brand sich eine neue deutsche Volksgestalt formte.

Es ist die Tragik Platos, daß seine Ideenlehre nach der entgegengesetzten Seite ausschlug. Der Grund war, daß er die sokratischen Wertbegriffe in jenseitige Wertwesenheiten verwandelt und das imperative Soll, mit dem die Ehre des griechischen Blutes die arteigenen Tugenden angesprochen hatte, auch in jene Ideen hineinverlegt hat. Er hat aus Sokrates' Begriffen sittlicher Pflichten in sich selber verpflichtende Ideen gemacht. Was er dabei den griechischen Tugenden mit einer Hand nahm, das hat er mit der anderen Hand den Ideen, den verseinelten Begriffen der Tugenden, gegeben. Er nahm den griechischen Tugenden den Charakter der volklichen Eigenart dadurch, daß er die Begriffe der Tugenden zu überzeitlichen, für sich existierenden Werten stempelte. Zugleich legte er den Ideen das befehlerische Wesen bei, das an der abgestreiften Volklichkeit gehaftet hatte.

Platos Ideen, in ihrer ewig stehenden Geltung als verseinelter Imperative, sind das Vorbild aller universalistischen Ethik geworden. Das überzeitliche Wesen dieser Ideen mußte in übervolkliches Wesen umschlagen. So ist es mit den platonischen Ideen gegangen, wiewohl sie als Leitsterne volklicher Tugend gedacht waren. Plato selbst dachte griechisch und für die Griechen[1]). An eine Menschheitsethik dachte er nicht.

Vergeblich kehrte, im Kampfe gegen die platonische Ideenlehre, Aristoteles zu dem begrifflich beschreibenden Verfahren des Sokrates zurück. Zwar faßte er die hellenischen Tugenden noch hellenisch auf. Er beschrieb sie, indem er sich an den griechischen Sinn für wohlgefälliges Maß anlehnte, als die richtige Mitte zwischen zwei entgegengesetzten Extremen. Diese Mitte sei individuell nach den besonderen Umständen zu bemessen. Aber die Verauswärtigung der griechischen Tu-

[1]) Vgl. meinen Aufsatz in den „Blättern für deutsche Philosophie', (9. Bd. 3. Heft 1935, S. 275): „Das Mysterium der Einheit von Gott, Staat und Volk in der griechischen Philosophie."

genden ließ sich nicht aufhalten. In der Stoa, zur Zeit der römischen Fremdherrschaft, brach zum ersten Male bewußtes Weltbürgertum durch. Für den Stoiker verwandelten sich die jenseitigen Ewigkeitswerte Platos in welthafte göttliche Vernunftkeime (logoi spermatikoi), die den Wesenskern jeder menschlichen Seele bilden sollten. Daraus wurde in der christlichen Philosophie des Mittelalters ein anerschaffener Besitz der Seele, den Gott ihr mit der Geburt verliehen habe. Hiermit war der Begriff des „Gewissens" als eines weltweiten inneren Befehlsvermögens in uns erstellt.

Die griechische Ethik ging überhaupt unter. Sie starb an der Volkskrankheit, in die das römische Imperium die griechischen Lande gestürzt hatte. Es war kein artgerechtes und darum beglückendes Leben mehr auf der Erde zu gewinnen. So floh die hellenische Seele zu überirdischen Versenkungen, in denen sie das Bewußtsein ihrer selbst verlor.

B. Das Christentum

Schon Heraklit hatte dafürgehalten: „Alle menschlichen Gesetze nähren sich von dem einen göttlichen!" Er und andere empfanden an den sittlichen Imperativen etwas Mehralsmenschliches. Dies Mehralsmenschliche können sich noch heute viele Leute nur so erklären, daß die sittlichen Wertungen in einer gegebenen göttlichen Ordnung begründet seien. Der „allmächtige Herrscher Himmels und der Erden" habe dem Menschengeschlechte die sittlichen Inhalte seines heiligen Willens bekanntgegeben. Den Juden habe er sie mündlich offenbart, den anderen Völkern habe er sie ins „Gewissen" geschrieben. Hieraus ergebe sich von selbst, daß die sittlichen Forderungen gleichmäßig für alle Menschen gelten. Jedermann werde angeredet: „Du sollst Gott vor Augen und im Herzen haben, daß du in keine Sünde willigst, noch tuest gegen Gottes Gebot!" Es seien die Gebote des Alten Testamentes und die evangelische Botschaft „Liebe, Friede, Sanftmut und Gewaltlosigkeit". Das alles zusammen bilde den Inhalt des „Weltgewissens."

Die Annahme, daß „Gott" den Menschen das Gewissen anerschaffen und in dieses sittliche Forderungen von allgemeiner Gültigkeit hineingelegt habe, stammt, so hörten wir soeben, aus der christlichen Philosophie des Mittelalters. Sie ist stoisches Erbgut ins Christliche übersetzt und bedeutet eine allerengste Verbindung von Sittlichkeit und Religion. Sie macht es, meint man, philosophisch verständlich, warum wir das sittliche Soll mit so merkwürdiger Unbedingtheit empfinden, und sichert ihm zugleich die angebliche Allgemeingültigkeit im Verkehr der Menschen untereinander. Aus dem Gott der Christenheit ist ein „deus philosophorum" geworden.

Gegen diese „Bindestrich-Theologie" läuft eine neuere Richtung evangelischer Theologen Sturm. Es sei ein abzulehnendes philosophisches Kunstmittel, den Gott der Christenheit mit der Urheberschaft von Sittengesetzen zu belasten. Vielmehr seien alle sogenannten Sittengesetze Einbildungen und Selbstbespiegelungen der menschlichen Vernunft und stünden unter Gottes Gericht. Jene, erzeugt in der Abtrünnigkeit der Menschen von Gott, trügen den Verwesungsgeruch der menschlichen Verderbtheit ebenso in sich, wie überhaupt alles rein menschliche Gebahren. So schreibt z. B. Stapel (Der christliche Staatsmann, S. 23): „Man spricht von sittlich-religiösem Verhalten, von sittlich-religiösen Vorschriften. Damit ist eine bestimmte Art des Bindestrich-Christentums bezeichnet. Der Mittelpunkt der Heilsgeschichte ist nicht mehr der geborene und gestorbene Gott, sondern die Berglehre des gottbegnadeten Rabbi — ins Deutsche übersetzt —, ein Kolleg über das Wesen des sittlichen Verhaltens, vorgetragen von dem genialen Professor der Ethik, abgesehen davon, daß Gott außerdem noch immer auch zu uns durch das Gewissen spreche" (als wäre das Christentum „eigentlich eine sittliche Angelegenheit", ebd. S. 25).

Hier zeigt sich der Einfluß der Schule Karl Barths, die „Gott" als den ganz anderen auffaßt, auch als den ganz anderen, als den man ihn in der Lupe des Weltgewissens sieht, dieser „Vermenschlichung und Verniedlichung des Metaphysischen ins Moralische" (a. a. O., S. 27).

„Gott?" Die Theologen meinen immer den Gott der christlichen Religion, der, geoffenbart durch die jüdischen Erzväter, die jüdischen Propheten (nicht etwa durch den arabischen Propheten Muhammed) und durch den Galiläer Jesus, der einzig wahre Gott sei. Es mag sein, daß diesem Gott der Testamente nichts an Sittlichkeit, am wenigsten an unserer Sittlichkeit liegt, sondern an seiner Herrschermacht, von der wir abtrünnig geworden seien, und die nur dadurch versöhnt werden könne, daß wir das kaudinische Joch auf uns nähmen, unsere sündige Verworfenheit zu bekennen und an den Erlöser daraus, an den jungfräulich geborenen Gottessohn, zu glauben. „Der Mensch steht in seiner Totalität unter der Erbsünde... Ein Bezirklein im Menschen, etwa das Gewissen, ausnehmen, würde heißen... aus dem furchtbaren Herren über den Bestand und Nichtbestand der Schöpfung einen nachsichtigen Schulmeister zu machen, der es nicht so genau nimmt" (a. a. O., S. 19).

Für diese Richtung evangelischer Theologen ist das Verhältnis der Menschen zu „Gott" einzigartig. Es hat seine eigene Richtschnur und hat nichts mit den Regeln der menschlichen Sittlichkeit zu tun[1]). Sünde ist nicht die Verletzung von Gewissens-Forderungen, sondern Auflehnung gegen die

[1]) So meint es auch Luther. In das religiöse Gebiet gehöre einzig und allein der Rechtfertigungsglaube. Er bringe unser Verhältnis zu Gott in Ordnung, und er allein, ohne Beimischung sittlicher Bemühungen, könne es in Ordnung bringen, Die Normen für menschliche Sittlichkeit seien allerdings auch von Gott gegeben. Aber sie bezögen sich auf rein menschliche Dinge. In deren Raume läßt sie Luther in der Regel universal gelten. „Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat." Aber zwischen unseren Pflichten gibt es Vorrangsverhältnisse. Das Gebot der Nächstenliebe wird z. B. durch Elternpflichten begrenzt und beschränkt. „Was gelten die Hungrigen, Durstigen, Nackten, Gefangenen, Kranken, Fremdlinge gegen deiner eigenen Kinder Seelen, mit welchen dir Gott aus deinem Hause ein Spital macht und dich ihnen zum Spittelmeister setzt, daß du ihrer warten sollst, sie mit guten Worten und Werken speisen und tränken!" Gelegentlich verläßt Luther sogar die Bahnen des ethischen Universalismus. Jeder möge das tun, was ihm vorkomme, dann sei alles wohlgetan. Vgl. meine Schrift „Das sittliche Leben", S. 205, 300.

göttliche Forderung, daß wir uns als Sünder, das ist als Empörer gegen seine Heils- und Herrschergnade, fühlen sollen. Diese theologische Einstellung, der sich Folgerichtigkeit nicht abstreiten läßt, zerreißt den Zusammenhang von Sittlichkeit und Religion, der für viele deutsche Menschen der Grund ist, am Christentum noch festzuhalten. Sittlichkeit und Religion sind nach artdeutschem Empfinden unlöslich miteinander verbunden. Das, was wir „Gewissen" nennen, hat es tatsächlich mit einer Ewigkeitsbezogenheit des Menschen zu tun. Wenn sich der christliche Gottesbegriff untauglich erweist, der religiösen Tiefe des sittlichen Erlebens gerecht zu werden, ja, wenn man dieses im Namen des christlichen „Gottes" herabsetzt und bagatellisiert, so gereicht das ihm zum Schaden, nicht der religiösen Tiefe der Sittlichkeit. Das fühlt wohl der Haupttrupp der evangelischen Theologen. Der deus philosophorum, von dem die „Sittengesetze" stammen sollen, ist ihnen dennoch der Gott des Christentums, der den Sünder zugleich richtet und ihm Gnade erweist. Für diese Bindestrich-Theologen bleibt es dabei, daß die Gebote der sittlichen Pflicht, eben darum, weil sie der von ihnen bekannte Gott in die Herzen geschrieben habe, allgemein verbindlich seien. Mit der christlichen Religion scheint ihnen zugleich die menschliche Sittlichkeit unter den Tisch zu fallen. Als ob nicht Kant und Fichte längst eine andere „Metaphysik der Sitten" gezeigt hätten, die deutschen Stempel trägt. Andere möchten zum stoischen Begriffe einer pantheistischen Naturordnung zurückkehren und schreiben damit auch ihrerseits den sittlichen Werten Allgemeingültigkeit zu. Sie irren. Allzu deutlich hebt sich unser sittliches Erleben von den Gründen und Hintergründen der Natur ab. Es ist in geistigen Lettern mit dem Griffel der Ewigkeit geschrieben.

C. Die artdeutschen Sittlichkeitslehren

Sowohl das stoisch verfälschte Christentum wie Platos Ideenlehre haben in Deutschland stark gewirkt. Beide begünstigen den Eindruck, daß den sittlichen Forderungen Allerweltsgültigkeit zukomme; beide scheinen erklären zu können, daß jene

mit erhabener Unbedingtheit gebieten. Dort beruft man sich dafür auf deren übersinnlichen Ursprung aus einem göttlichen Willen, hier auf die übersinnliche Schau, in der uns die ewigen Wertwesenheiten, die platonischen Ideen, gegenwärtig würden.

Die Philosophie des deutschen Idealismus hat beide Annahmen zerschlagen. Kant hielt zwar an der Allgemeingültigkeit der sittlichen Forderungen fest, zeigte aber, daß uns die Stimme der Pflicht mit eigener Unbedingtheit anrufe, die keine Unterordnung unter einen göttlichen Willen, keinen Zuruf aus der Ideenwelt, dulde[1]). Fichtes deutscher Idealismus ringt den griechischen Idealismus vollends nieder. Hier wird endlich auch der Glaube an die Allgemeingültigkeit sittlicher Pflichten zu Grabe getragen. Sittliche Aufgaben könnten von jedem nur in persönlichem Erleben, nach seinen besonderen Gaben und seiner besonderen Begeisterung, ergriffen werden.

Nimmt man das ethische Gedankengut beider Denker zusammen, so räumt es mit dem fremden Einschlag sowohl des Christentums wie des Griechentums in den deutschen Seelen auf. Arteigenes sittliches Bewußtsein kommt zu Worte.

1. Kants „Metaphysik der Sitten"

Großartig hat Kant das Wesen der Pflicht gekennzeichnet, wie wir Deutsche es empfinden. Er schildert uns zunächst ihren unbedingt gebietenden Charakter. Hier handele es sich nicht um „hypothetische" Imperative, die eingeschränkt befehlen, die unsern Gehorsam an eine Bedingung knüpfen, die unserer Zustimmung überlassen bleibt. Nein, das Gebot der Pflicht dulde kein Ausweichen, es richte sich nicht nach unserem Belieben, es nehme auf keine Launen oder Stimmungen Rücksicht, sondern gebiete kategorisch, ob wir mögen oder nicht mögen.

Dem Inhalt nach hat das Pflichtbewußtsein nichts mit Eigensucht, d. i. dem Streben nach Eigenwohl und dem Hange

[1]) Das Postulat der praktischen Vernunft, das uns hinterher der Existenz eines göttlichen Wesens versichern soll, fällt aus der Rolle. Es ist an den Haaren herbeigezogen.

nach Selbstlob oder dem Lobe anderer zu tun. Egoismus, Utilitarismus und Eudämonismus spielen keine Rolle dabei. Zwar ist es zweifellos, daß sittlichem Handeln innere Befriedigung folgt, und sicherlich ist dann dieses Glück reiner und tiefer als jedes Selbstsuchtsglück. Aber wenngleich wir in unserem pflichtbewegten Handeln eine eigentümliche Erhöhung unseres Personwertes erfahren, so bildet diese Erhöhung niemals die Absicht unseres Handelns.

Welches ist dann das Wesen des sittlichen pflichtbewußten Handelns? Wem gegenüber bezeugt sich das Pflichtbewußtsein? Nehmen wir ein Beispiel, etwa daß uns ein Bettler um eine Gabe anfleht! Hier gibt es drei Möglichkeiten. Unser Verhalten kann vom Gegenstand getragen sein, man kann es von der natürlichen Neigung getragen denken, die uns zum Gegenstande zieht, und man kann es vom Gesetze getragen denken.

Der eine sagt z. B.: „Ich kann nicht anders, ich muß dem Bettler etwas geben. Ich halte es nicht aus, seiner bittenden Gebärde zu widerstehen.“ Er wird vom Triebe seines Mitleids übermannt, und darum handelt er. Mit dem Augenblicke des Mitleides wird sein Verhältnis zum Bettler vorübergehen. Den Bettler selber hatte er kaum angesehen. Erst recht war er nicht von der sozialen Verantwortung berührt worden, vor die ihn das Bild des Bettlers stellt.

Einen anderen hat etwas in Wesen und Haltung des Bettlers berührt. Er spürt darin den Ausdruck einer Persönlichkeit. Ihm hat es der Bettler als Mensch angetan. So läßt er ihm nicht nur für den Augenblick, sondern auch weiterhin Hilfe angedeihen und entzieht sie vielleicht einem anderen, den er bisher unterstützt hatte.

Beide Arten zu handeln, belehrt uns Kant, haben mit Sittkeit nichts zu tun. Nicht das Handeln, das auf bloßer Neigung, blindem Triebe beruht. Neigung sei willkürlich, launisch und flüchtiges Strohfeuer. Aber auch der Gegenstand als solcher dürfe uns nicht in Beschlag nehmen, uns nicht fangen, um mit Jakob Böhme zu sprechen. Kein Gegenstand, ob im Himmel oder auf Erden, kann unsern Willen anders

bewegen, als indem er unsere Wünsche anregt, unsere Begierden stachelt, unsere Neigungen oder Abneigungen ins Spiel setzt. Dadurch macht er uns von sich abhängig, abhängig am Faden unserer Begehrlichkeit. Wird er der gebietende Zweck unseres Handelns, so hätten wir uns unter ein auswärtiges Fatum gebeugt. Auch wäre nicht einzusehen, warum wir gerade diesem Gegenstande dienen sollten. Mit demselben Rechte könnte jeder andere Gegenstand beanspruchen, das sittlich Wohlgefällige, unter das wir unser Tun stellen möchten, in sich zu enthalten. Unsere freie Persönlichkeit würde zu seinem Mittel herabgedrückt. Überdies: Seine Befehlsgewalt über uns dauert nur so lange, als er unseren stärksten Wunsch an sich zieht. Sie ruht auf den Schultern dieses Wunsches und vergeht, wenn der Wunsch vergeht. Wollten wir uns dem Befehle unterwerfen, der von diesem Objekte ausgeht, so würden bald andere Gegenstände anderes befehlen, und wir gerieten, abgesehen von der Versklavung unserer Persönlichkeit, in einen Widerstreit aller Objektforderungen mit allen. Bei alledem bleibt die Absolutheit der sittlichen Forderung unerklärt. Jeder solcher befehlende Gegenstand könnte uns ja nur mit hypothetischen Imperativen nahen, die nur gelten, solange die Neigung oder auch die Furcht da ist, auf der seine Macht über uns beruht. Andere Gegenstände erfüllen uns mit anderen Wünschen oder Befürchtungen und hängen daran *ihre* Forderungen. So geraten wir in das Gedränge eben so vieler hypothetischer Imperative, die auf uns begehrlich oder drohend einwirken.

Unmöglich kann aus solchem Wirrwarr eine Pflicht entspringen, die uns mit kategorischer, unbedingt gebietender Stimme anruft. „Pflicht! Du erhabener großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangest, doch auch nicht drohest, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein *Gesetz* aufstellst, welches von selber im Gemüte Eingang findet; vor dem alle Neigungen verstummen, wenngleich sie insge-

heim ihm entgegenwirken, welches ist der deiner würdige Ursprung?"

Gewiß ist es nicht der Wille eines göttlichen Befehlshabers, von dem das Gesetz ausgeht. Gerade der Ausgangspunkt, von dem aus sich Theologen der Allgemeingültigkeit der sittlichen Imperative versichert glaubten, zerbreche das Wesen der letzteren. Er zerstöre die Unbedingtheit, mit der wir die sittlichen Forderungen erlebten. Er verwandele das kategorische Gesicht der echten Pflichtnötigung in ein hypothetisches. Denn den Frommen treibe der Gehorsam gegen Gott, an den er glaube, die sittlichen Gebote zu erfüllen. Der Gehorsam treibe ihn und bedinge sein Handeln; nicht bewege ihn die reine Pflicht als solche. Im Gegenteil! Weil er an einen Befehlshaber glaube, von dem sie abhängen, und für dessen Willen man sie erfüllen solle, beraube er die sittlichen Forderungen der inneren Erhabenheit, der Heiligkeit und Unbedingtheit, die in ihrem eigenen Wesen liege.

Kant setzt sich hiermit nicht nur von der christlichen Gewissensethik, sondern auch von der Ideenethik Platos ab. Jede Gefangenschaft des sittlichen Willens — diese Erkenntnis geht ihm blitzartig auf —, untergräbt dessen Sittlichkeit: sowohl die Gefangenschaft unter die subjektiven Zwänge und Dränge unseres Trieblebens, wie die Gefangenschaft unter objektiven Fremdzwang, gehe dieser von umweltlichen Gegenständen oder von der Macht eines Gottes oder vom Magnetismus jenseitiger Werte aus.

Daß uns im sittlichen Wollen kein irdischer Gegenstand, kein himmlischer Gebieter, kein übersinnliches Wertreich seine Botmäßigkeit aufzwingt, das bestätigt sich daran, daß wir im Wollen der Pflicht unbedingter Freiheit gewiß werden. Es ist weltlose Freiheit. Hier kann kein Motiv- und Triebzwang heran. Durch solchen sind wir in den Händen der Naturgesetzlichkeit, die uns unter kausale Bedingungen stellt, denen wir unterliegen. Die stärkste Naturkausalität ist die Selbstliebe in Gestalt von Lustgier, Nützlichkeitssinn, Habsucht, Herrschsucht, Eigendünkel. Wer sich aber zur Pflicht, zu nichts als Pflicht bekennt, bei dem sind alle sinnlichen Fesseln

abgefallen. Er ist als geistiges Wesen erwacht und macht das für sinnliche Naturen möglich, indem er es wirklich macht. Er handelt in absoluter Freiheit, Freiheit auch vom Einflusse übersinnlicher Gegenstände.

Aber hörten wir nicht von einem Gesetze, das die Pflicht aufstelle? Ja, Kant ist davon überzeugt, daß das Pflichtgebot allgemeingültig sei, d. h., daß es die Stimme der Universalität, die Form eines Gesetzes annehme. Er bleibt hier im Rahmen der Überlieferung stehen, die von der Theologie des Gewissens, von der Ideenlehre Platos und von der Weltvernunft der Stoa hergekommen ist. Auch nach ihm gehören Notwendigkeit und Allgemeinheit zum Wesen des sittlichen Bewußtseins, wiewohl er jede Ethik christlichen, platonischen und stoischen Stiles abweist. Solche Ethik, wir hörten es eben, binde uns an Gegenstände, die auf uns vorher erregend wirken müssen, um uns befehlen zu können. Sie beuge uns unter das Zepter auswärtiger Mächte. Weigert aber Kant jedem gegebenen Gegenstande die sittliche Befehlsgewalt über uns, fällt damit aus dem Befehle der Pflicht jegliche vorschreibende Inhaltlichkeit aus, so gibt es nur eine Weise, wie die von ihm noch immer festgehaltene allgemeingültige Form des sittlichen Anspruches erklärt werden kann: nämlich Allgemeingesetzlichkeit muß sich selbst vorschreiben, sie selbst muß der gebietende Hebel der sittlichen Gesetzgebung sein.

Damit kommen wir zum Kernpunkte der Kantischen Ethik. Die Erkenntnis von der Unbedingtheit des Pflichtgebotes, von der unselbstischen Reinheit der Pflichtgesinnung und vom Erlebnis weltloser Freiheit im sittlichen Handeln: damit hatte Kant mit unvergänglichen Zügen die Grundtatsachen des deutschen Erlebens sittlicher Pflicht beschrieben. Die weitere Darlegung finden wir in Kants „Metaphysik der Sitten". Sie steht unter der Voraussetzung, daß die Inhalte des sittlichen Erlebens allgemein zu gelten haben. Inhalte des sittlichen Erlebens? Hörten wir nicht, daß das sittliche Wollen nach Kant nicht gegenständlich bedingt sei? Gewiß, es ist

nicht gegenständlich bedingt. Dennoch ist es nicht gegenstandslos. Bedingt ist es einzig und allein vom Gesetze der Allgemeinheit. Eben die sich selbst gebietende Allgemeingültigkeit nämlich ist der Fegebesen, der aus den Anlässen zum Handeln, die das tägliche Leben bereitstellt, die Färbung des Sinnlichen vertilgt und Gegenstände der Pflicht aus ihnen erschafft. Die Gegenstände der Pflicht erschaffen sich in uns! Das ist das Große und Deutsche, was Kant zum ersten Male seit Ekkehart wieder gesehen hat, wiewohl er die Art solcher Erschaffung mißkannt hat. Er hat die fremde Lesart von allgemein verpflichtenden Inhalten, die irgendeine ordnende Gewalt über uns gehängt habe, durchgestrichen. Die Allgemeingesetzlichkeit der sittlichen Inhalte bedeutete im Christentum und bei den Griechen, daß wir in der Hand übermächtiger Gewalten seien. Bei Kant wird sie zum Schwerte des Geistes, um unser sittliches Handeln von aller fremden Gewalt himmlischer oder irdischer Natur abzulösen. Sie wird zum Griffel des Geistes, um den Stoff des Handelns, den im täglichen Leben hier diese, dort jene Gelegenheit herbeiführt, vom Staube der Begehrlichkeit zu befreien und zum Golde des sittlichen Willens zu erschaffen. Das ist die tiefe deutsche „Metaphysik der Sitten"; keine statischen Maßstäbe unseres sittlichen Handelns, sondern dynamische Setzung seiner Gegenstände, wiewohl bei Kant die dynamische Setzung in falscher Richtung geht!

Das soll uns zunächst nicht kümmern. Es gilt die Tiefe dieser deutschen Metaphysik herauszuholen und sie von dem so alten wie übereilten Vorwurfe des leeren Formalismus zu befreien, mit dem man sie belächelt hat, um ihr eine „materiale Wertethik" gegenüberzustellen. Die moderne materiale Wertethik nimmt eine ewig gegebene Wertmaterie des sittlichen Handelns an, gegeben als übersinnlicher Seinsgehalt in einer intelligiblen Welt. Auch bei Kant gibt es eine Wertmaterie. Aber das lebendige Gesetz in uns schafft sich die Wertmaterie des sittlichen Handelns, es schafft sie aus irdischem Stoff.

Die materiale Wertethik, wie man sie heute gegen Kant ins Feld führt[1]), räumt ein, daß man keinem einzelnen Gegenstande ein befehlendes Vorrecht über uns zugestehen dürfe, als sei er das höchste Gut. Dann könnte ein erster kommen und sagen: für ihn sei die Harmonie der Seelenkräfte der höchste Wert, sie sei der wahre Maßstab des sittlichen Verhaltens bei jedem Menschen. Ein zweiter erwärmt sich für das größtmögliche Wohl einer größtmöglichen Anzahl von Menschen. Hier sei der Wert aller Werte, hier sei die Verpflichtung, zu der alle Menschen aufzurufen seien. Ein Dritter begeistert sich für Kultur, für den Dienst an den objektiven Gütern des Wahren und Schönen und läßt alle anderen Pflichtforderungen dagegen verblassen. Ein Vierter gibt der Freiheit des Vaterlandes den Vorrang vor allen anderen Werten. Kurz, wir stünden vor einer unerträglichen Anarchie in sittlichen Dingen. Hier habe Kant ein Ende machen wollen, indem er den Lehren vom höchsten Gut die sich selbst befehlende Gesetzlichkeit entgegengestellt habe, die wie ein selbständiges Leben in uns sei. Diese Entgegenstellung irre; man müsse einen anderen Weg gehen.

Es gebe, sagen die Modernen[1]), keine uns einwohnende Gesetzlichkeit, die uns ihre leere Form geböte. Über uns sei ein Reich der Werte gespannt, und dieses enthalte eine Ordnung der Werte, in der von vornherein ausgerichtet sei, welchem Werte nach seinem eigenen Wesen sittlicher Vorrang gebühre, und welcher in Folgestelle stehen müsse. Nicht von irgendeinem einzelnen Werte, sondern von diesem ganzen Reiche der Werte würden wir in Pflicht genommen. Alle Werte insgemein vereinigten unser Wollen auf sich. Ihr intelligibler Gesamtgehalt, in dem das Gesetz ihrer Ordnung enthalten sei, scheine uns ins Herz, und die Heiligkeit dieser Ordnung überhöbe uns der Qual des Pflichtenkonfliktes.

Es ist klar, Kant würde diese Normierung des sittlichen Lebens aus einer material bestimmten Wertordnung ebenso ablehnen, wie er nichts wissen wollte von der befehlsgebenden

[1]) Siehe Max Scheler, „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.“ Halle a. d. S. 1921.

Materie eines einzelnen selbstzwecklich gedachten Gegenstandes. Hier wie dort würde er die sittliche Freiheit der Persönlichkeit vernichtet glauben, aus deren eigener Tiefe sich das Gebot des Handelns ergeben müsse, ohne daß wir uns deswegen unter die Herrschaft bloßer Triebe und Neigungen begeben dürften. Das alles sei „Heteronomie", nicht „Autonomie" des sittlichen Willens.

Kants Ethik zielt auf eine geistige Innerlichkeit, deren Recht bei den gegenständlichen Sittlichkeitslehren von vornherein verloren ist, und die zugleich auch weit über alles hinausgeht, was in unseren biologischen Anlagen und seelischen Kräften als solchen steckt, bzw. sich daraus entwickeln könnte.

Es ist hier am einfachsten, sich an den Kant zu erinnern, der die Kritik der reinen Vernunft geschrieben hat. Kant hat die nichtbiologische Tiefe unseres wissenschaftlichen Denkens gesehen. Er spricht von einem „Apriori", das sich allem „Aposteriori" der Sinneswahrnehmung richterlich gegenüberstelle. Erst dieses Apriori der „Kategorie", das nicht aus unserer sinnlichen Natur stamme, ermögliche Wissenschaft und befähige uns, Erfahrungsurteile zu fällen. Erfahrungsurteile sind etwas ganz anders, als Wahrnehmungsurteile, auf die unsere sinnliche Natur angelegt bleibt. Unmöglich, daß die Erfahrungsurteile aus vorgegebenen Strukturen entstammten! Unsere Anlagen, das ist die Ausstattung unseres „empirischen Ich", reichen nur zu Wahrnehmung und Gedächtnis aus. Aber erst das Gesetz des „absoluten Verstandes", das in den Kategorien ausgedrückt ist, schreibt vor, was davon wissenschaftlich gelten kann, und was als geltungslos in dem Strudel unseres nichts-als-organischen Vorstellungslebens zerflattert. Wie Aristoteles sah, daß es keine Brücke gibt von der Allgemeinvorstellung zum Begriffe, so weiß Kant, daß es keine Brücke gibt vom bloßen Wahrnehmungsurteil zum Erfahrungsurteil, daß Geistigkeit, in unserm Falle die Geistigkeit der „Kategorie", von sich aus hervortreten und in das Spiel unserer natürlichen Anlagen hineintreten muß, um es mit Gehalt und Wesentlichkeit zu erfüllen.

Kurzum, nach Kant ist es gänzlich ausgeschlossen, daß sich aus den natürlichen Anlagen, in diesem Falle aus den blind psychologischen Bewegungen des Vorstellungslebens, das logisch Wesentliche „entwickle". Es gibt im Gebiete des Erkennens keine Überleitung der organischen Anlagen ins logisch Geistige. Entwicklung bringt nur vorhandene Keime zur Vollendung, zumal, wenn der Zustrom äußerer Eindrücke bereichernd und ergänzend mitwirkt, wenn er inhaltliche Fülle heranträgt, die die Anlagen zur Mannigfaltigkeit und Gliederung anregt. Solche Entwicklung, Ausweitung und Vervollkommnung darf man nicht schon selbst für Vergeistigung nehmen, statt nur für ein Feld, das erst im Strahle einer ganz anderen Sonne Edelfrüchte hervorbringt.

Wie es keine Überleitung der organischen Anlagen ins logisch Geistige gibt, ebensowenig gibt es eine Überleitung, ein Emporsteigen aus Gesetzen des bloßen Geschehens zu Gesetzen des Ethischen und des ästhetischen Schaffens. Als Herder in seinen „Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit" den Gedanken solcher Überleitung erstmalig ausgesprochen hatte, formulierte er das so, als ob aus Gesetzen der „Natur" „Freiheit" ausblühen könne, „Freiheit" nannte er das Element der Geistigkeit. — Daraufhin traf ihn insofern mit Recht die vernichtende Kritik Kants[1]).

[1]) Es ist Mode geworden, die geistigen Erlebnisse des Menschen aus seinen Anlagen zu erklären. Was ihn wissenschaftlich, künstlerisch, politisch, religiös, sittlich bewege, das gestalte sich, indem entsprechende Anlagen in ihm von Eindrücken der Umgebung berührt würden, oder es reife aus seinen Anlagen ohne weiteres hervor. Diese wandelten sich von selber von biologischen Keimen zu geistigen Strukturen. Ihr organisches Wachstum münde aus in geistigen Entwicklungen.

Schon Aristoteles sah die Schranken des Anlagegedanken, wie seine Unterscheidung des leidenden und des tätigen Verstandes beweist. Dem leidenden Verstande schrieb er die rein biologischen Spitzenleistungen zu, zu denen die menschliche Seele aus sich heraus fähig sei. In ihm entstünden die blinden Allgemeinvorstellungen, indem Gedächtnisreste verschmölzen. Sie seien der Stoff, den der tätige Verstand ergreifen müsse, um daran seinerseits die geistige Leistung des begrifflichen Erkennens auszuüben. Der tätige Verstand sei kein

Kant hatte es in den Fingerspitzen, daß Freiheit, die „Spontaneität" des Geistigen, die schaffende Tiefe in uns, nie aus den bloßen Naturanlagen entstehen könne. Sie muß das ganze Sein des Menschen von sich aus ergreifen und durchwesen. Auch die sittliche Unendlichkeitstiefe in uns ist in der Ausrüstung unseres naturhaften Daseins weder in Keimen, noch in Strukturen gegeben. Sie tritt nach Kant als sich selbst gebietendes Gesetz richtunggebend hinein in die Freiheit unseres Willens.

Kant nennt die Summe unserer Anlagen das „empirische Ich". Wie dieses nicht aus eigenem Vermögen die wissenschaftliche Erkenntnis erschwingt, so auch nicht den Wert der Sittlichkeit. Jene kommt von der „Kategorie", diese kommt von dem „sich selbst befehlenden sittlichen Gesetze". Wie auf dem Gebiete des Denkens die Kategorie die begrifflich unbestimmte Wahrnehmung zur „Erfahrung" umschafft, so hat das in unserm Willen tätige sittliche Gesetz der Allgemeinheit aus den sittlich unbestimmten Neigungen sittliche Kräfte zu schaffen. D. h.: es legt Pflicht in den Augenblick, es hebt dasjenige aus dem Inhalte der Neigungen, was verallgemeinerungsfähig ist, heraus; es vertieft die Neigung, indem es sie auf den Sinn der Allgemeingültigkeit hin begrenzt. Es steuert ihrer natürlichen Flüchtigkeit mit der Festlegung auf den Dauergehalt solchen Sinns. Kurz, das unsern Willen durchlebende Gesetz der Allgemeingültigkeit verwandelt durch

---

Teil unseres Wesens. Er komme von Gott und kehre zu Gott zurück Er sei selbst ein Stück Göttlichkeit, die uns einwohne. Da wird nicht von biologischen Anlagen zu geistigen Strukturen emporgestiegen.

Aristoteles wußte: ein überindividueller und übergegenständlicher Sinn trete im begrifflichen Erkennen hervor. Nur freilich, nach dem griechischen Denker senkt er sich von auswärts, vom göttlichen Verstande, von dessen „actus purus" her in unsere biologischen Anlagen, in den leidenden Verstand, hinein. Aber könnte sich nicht ein Denken der Unendlichkeit unserem endlichen Denken vermählen? So daß sich uns ewigkeitserfüllte Sinn- und Geltungsmaßstäbe darböten, ohne die es nicht möglich wäre, aus den psychischen Vorstellungsinhalten logischen Gehalt einzuernten?

So denkt Kant. Seine „Kategorie" ist der verinnerlichte „actus purus" des Aristoteles.

den Befehl: „Wolle immer Regel!“ das blinde Gefühl, als das sich vorher die Neigung dem Willen anbot, in eine Tugend. Es verwesentlicht die Neigung zu einer seelischen Gliedmaße seiner eigenen Lebendigkeit in uns. Geistiges Leben will von Objekten durchbildert sein, und so ist nun die ethische Geistigkeit des lebendigen Gesetzes von dem biologischen Inhalte der Neigung durchbildert. Es macht die Neigung mittels seiner Durchwesung werthaft, und es macht sich selber in der Neigung konkret. Die Neigung ihrerseits bildet sich nicht empor. Sie erreicht den Wert der Tugend nicht durch ihre eigene „Entwicklung“, sondern indem sie dem Leben des Gesetzes in uns das Gefäß darbietet.

Das ist Kants vielgeschmähter „Formalismus“, daß das in unserer Willensfreiheit sich belebende Gesetz die Form seiner eigenen Allgemeinheit in die Neigung hineinlegt und diese in geistiges Leben umschafft. Die Gegenstände der Neigungen sind nun nicht mehr blind und triebhaft, sondern sie werden gefragt, ob sie sich mit dem Lichte der Allgemeinheit erfüllen lassen oder nicht? Ist das bei ihnen möglich, so tritt in den Neigungen der Ruf der Pflicht an uns heran. Die Gegenstände der Neigungen verwandeln sich in kategorische Imperative.

Das ist die kühne metaphysische Schau, die dem Geiste der deutschen Mystik verwandt ist. Sobald Vernunft erkennt, daß sich der Inhalt einer Neigung verallgemeinern läßt, bricht in der Freiheit unseres Willens eine letzte Tiefe auf und macht mit unbedingter Befehlsgewalt aus jenem Inhalte eine Aufgabe unserer sittlichen Pflicht. Kant knüpft das Aufbrechen dei Tiefe daran an, daß bei uns Menschen ein Erkennen (der Verallgemeinerungsfähigkeit von Neigungen) vorangehen muß. Ekkehart knüpft es daran an, daß wir uns, in uns selbst versinkend, in einen Zustand der Abgeschiedenheit versetzen, der, wenn man näher zusieht, nichts anderes bedeutet als unsere Freiheit von Trieb- und Gegenstandszwang. Man begibt sich in seine eigene letzte Freiheit hinein.

Bei beiden, bei Kant und bei Ekkehart, bricht ein übersinnliches Geschehen in unserer Seele durch. Kant wußte noch nichts von der deutschen Mystik, deren Art sich, als ein un-

vergängliches Erbteil der deutschen Seele, bei ihm erneuerte. So verfügte er auch nicht über die Formeln der Beschreibung, die dort, in kühner Umdeutung des christlichen Mythos, ausgebildet worden waren: „die Geburt von Sohnesgöttlichkeit (höchstem sittlichen Erleben) aus dem Schoße der Gottheit vollzieht sich in der menschlichen Seele." Kants eigene Sprache für das Gewaltige, das sich seinem geistigen Auge öffnete, ist unzulänglich geblieben. Die kategorischen Imperative sind bei ihm in Wahrheit der Werderuf eines Lebens, das selbstschöpferisch in der Freiheit des Willens aufbricht, indem es diejenigen Gegenstände unserer Neigungen, die wir als verallgemeinerungsfähig erkannt haben, zu sittlichen Wertgestalten umschafft, zu Stimmen der Pflicht, die sich in unserer Seele gebiert. Statt dessen legt er den Ton auf das vernunftmäßige Erkennen jener Verallgemeinerungsfähigkeit und betrachtet die mit solcher Erkenntnis dem Triebleben zugewendete Vernunft (deshalb „praktische Vernunft" genannt, im Unterschiede von der „reinen Vernunft", die den Wahrnehmungen zugewendet ist) selber als die Trägerin des Pflichtbefehls. Die Bewegung der Tiefe, die sich dynamisch belebt, indem Pflichtatem in die Neigungen tritt, schlägt bei ihm um in das stehende Dasein der „praktischen Vernunft", die das Gesetz befiehlt. Da sie kein seelisches Vermögen sein kann, das sich aus angeborenen Anlagen entwickelt hätte, so schiebt er ihr die Rolle eines „intellegibelen Ich" zu. Sie ist nicht die Spitze der seelischen Funktionen, sondern ihr Gegenüber, die sie beherrscht und mit der Stimme ihres unbedingten Befehls immer wieder zu sittlicher Ordnung ruft. Davon, daß Vernunft zu sittlicher Ordnung ruft, haben die Pflichtforderungen ihren allgemeingesetzlichen Charakter. Davon, daß intellegibele Vernunft sie befiehlt, haben sie ihr kategorisches, unbedingt gebietendes Wesen.

Nicht die fehlgreifende Deutung des Pflichtbefehles gereicht dem Verständnisse der kantischen Ethik zum Schaden. Ihre metaphysische Größe schimmert doch durch die unzulängliche Terminologie hindurch! Alle jene Sittlichkeitslehren, die das sittliche Erleben aus gegebenen Gegenständen

sinnlicher oder übersinnlicher Art oder aus gegebenen Anlagen der Seele ableiten wollen, sind für deutsches Empfinden durch Kant ein für allemal erledigt.

Kants ethische Schwäche ist der offenbare Widerspruch, in den der für ihn grundlegende Verallgemeinerungsgedanke mit dem sittlichen Leben gerät.

Nehmen wir Beispiele! Die „Maximen", nach denen Menschen leben, entsprechen ihren Neigungen. So sind es sehr verschiedene Maximen. Der eine Mensch lebt vielleicht nach der Maxime „Üb' immer Treu' und Redlichkeit, bis an dein kühles Grab!", ein zweiter lebt nach der Maxime „Was du nicht willst, das man dir tu', das füg' auch keinem andern zu!" Ein Dritter erwählt sich die Maxime: „Sei du, sei du!", ein Vierter gibt sich das Gebot: „Werde immer mehr, der du bist!" Die Maxime einer Mutter kann sein, alles für das Wohl ihres Kindes hinzugeben, selbst das eigene Leben. Unter der Maxime „Mit Gott für König und Vaterland!" sind Tausende und aber Tausende deutscher Soldaten den Heldentod gestorben. Ein gerissener Kaufmann gab auf dem Sterbebette seinem Sohne den Rat: „Sei immer ehrlich! Ehrlich ist besser als unehrlich. Ich habe beides versucht."

Mögen diese Maximen noch so überzeugt bekannt und eingehalten werden, mögen sie denen, die danach handeln, noch so sittlich erscheinen, so entscheidet nach Kant über ihre wirkliche Sittlichkeit oder Nichtsittlichkeit erst die Probe, ob sie die Form der Gesetzlichkeit annehmen können oder nicht. Wendet man diesen Maßstab auf die genannten Maximen an, so ergeben sich Seltsamkeiten über Seltsamkeiten. Dem Handeln der Mutter, die sich für ihr Kind opfert, versagt sich der Adel der Sittlichkeit. Es hält die Verallgemeinerung nicht aus und sinkt in der Wertung der praktischen Vernunft auf die Stufe bloßer Triebhaftigkeit. Das gleiche gilt vom Opfertode für das Vaterland. Mag er aus noch so innerlicher Hingabe entspringen, so gibt es für den Verallgemeinerungsmaßstab der praktischen Vernunft diese „Pflicht" nicht. Denn ihre Verallgemeinerung kehrt sich gegen sie selber. Wenn sich alle Menschen für ihr Vaterland opferten, so gäbe es ja kein

Vaterland mehr, weil es keine Menschen gäbe, für die es da sein könnte. Die Maxime der Sittlichkeit kann nur „ewiger Friede" sein. Auf der anderen Seite: Die Maxime „was du nicht willst das man dir tu', das füg 'auch keinem andern zu!" „Sei du!" „Werde immer mehr, der du bist!" passieren ohne Haken des Widerspruchs die Verallgemeinerungsprobe. Darum hängt die praktische Vernunft ihnen den Mantel der Sittlichkeit um.

Wer irrt nun, die unbefangene sittliche Überzeugung, die der opferbereiten Mutterliebe sowie dem Tode für das Vaterland einen hohen sittlichen Wert zuerkennt und in dem „Was du nicht willst"-Sprüchlein einen versteckten Egoismus ahnt[1]), oder die praktische Vernunft, die gerade umgekehrt entscheidet?

Weiter! Kant hat das sittliche Unbedingtheitsleben von aller menschlichen Gemüthaftigkeit geschieden. Man soll die Inhalte der selbstischen und unselbstischen Neigungen nicht nur auf ihre Verallgemeinerungsfähigkeit ansehen, sondern man soll sie, wenn sie die Probe bestanden haben, auch nur mit Rücksicht auf die so an ihnen gewonnene Maxime anstreben. Man soll rein und allein die Sittlichkeit in ihnen wollen, die darin enthaltene Pflicht um der Pflicht willen tun, das Neigungsmäßige aber ganz ausscheiden. Wenn sich die geringste Wärme des Gemüts in das Handeln einmische, so höre es auf, „moralisch" zu sein. Es werde, bei allem äußeren Scheine der Sittlichkeit, „legalisch". Darum, nachdem man aus der Neigung die sittliche Maxime gefiltert hat, dann fort mit aller Neigung! Man halte sich nur noch an die Maxime selber! Sonst kommt man in Buhlschaft mit dem Glückseligkeitstriebe.

Kant hat hier den Gegensatz, der zwischen dem Pflichtgebot und selbstischen Neigungen besteht, auf alle Neigungen, auch auf die unselbstischen, erweitert, weil er auch sie für eudämonistische Gewächse hält. Verliert aber das sittliche Handeln die frische Farbe der Neigungen, so verwandelt es sich

[1]) Vgl. meine „Ethik" Breslau 1925, S. 14 ff. in „Jedermannn Bücherei".

in abstraktes Moralin und hört auf, Fleisch und Blut eines persönlichen Daseins zu sein.

Das A und O der materialen Sittlichkeitslehren war, daß wir uns einfach zu fügen hätten unter das Gesetz einer übersinnlichen Wertordnung oder eines sinnlichen Gegenstandes, den man nach eigenem Maßstabe für den höchsten Wert erklärt; dabei wird allen anderen Menschen derselbe Gehorsam zugemutet. „Willst du nicht mein Bruder sein, so schlag ich dir den Schädel ein!". Das sind die Befehlstöne, die jeder aus seinem material-ethischen Werterleben über alle anderen Menschen erschallen läßt. Auch sie sollen vor dem Gegenstande seiner Pflichtempfindung in die Knie sinken. Ebenso schließt der feinere Kniefall vor einer übersinnlichen Wertordnung den Anspruch ein, daß alle knien müßten.

Kants eigene Lehre ist voll schöpferischer Innerlichkeit. Aber mit ihrem Allgemeinheitsfanatismus verbessert sie den Fehler nicht, der hier steckt. Kant sieht mit Recht die Heteronomie jener Standpunkte darin, daß man sich so oder so Gegenstandswerten gefangen gibt, deren Forderungen allen einleuchten müßten, und die allen aufgegeben wären. Aber sein objektloses Sittengesetz steht auch noch unter der Voraussetzung, ja, es hat sein Wesen darin, daß sittliche Gebote stets für alle gelten müßten. Kant reißt uns von der Bevormundung durch Objekte los, aber nicht von dem Zwange einer allgemeingültigen Pflicht. Die Allgemeingültigkeit selbst wird zur blinden Gewalt, die die naturhafte Wurzel unseres Wesens zermalmt, die seelischen Blüten verdorren läßt, statt sie geistig zu überformen, und uns zu Pupppen ihres Befehles macht. Eine persönliche Aufgabe, von der ich weiß, daß sie gerade mir sittlich aufgegeben ist und gerade meinen Einsatz haben will, gibt es nach Kant nicht.

Das ist ebenso unannehmbar, wie jener andere Standpunkt, daß man seine persönliche Aufgabe zur Aufgabe für alle erklärt, oder daß man eine Wertordnung, wie man sie sich selbst zurechtlegt, zur Wertordnung für jedermann machen möchte. Pflicht muß etwas Allerinnerstes bleiben. Man darf diese Innerlichkeit nicht veräußerlichen, indem man sie als Befehl

auf alle überstrahlen läßt. Wenn dies jemandem so erscheint, so ist er kein Freier mehr im Erlebnis der Pflicht. Sie wird ihm selber dann zur Vorschrift, die ihm eine seiende Wertmacht auferlegt. So geht es bei Kant. Seine „praktische Vernunft" wird zur Tyrannin.

Damit geht auch der Hauch der Gemeinschaft verloren, der die Tugend der in einem volkhaften Staate zusammengeschlossenen Einzelnen trägt und durchdringt. In jeglichem Lob und Tadel spiegelt sich die öffentliche Meinung von Menschen eines bestimmten Lebenskreises, der sich sozial zusammengefaßt, der sich aus der Eigentümlichkeit von Blut, Sprachgeist und schicksalsmäßiger Verbundenheit seine Kultur gestaltet hat. Durch alles seelische Leben von Menschen gehen bodenständige Kräfte, die sich nicht verleugnen lassen, wo konkrete Sittlichkeit ein Menschenleben ziert und beglückt. Erst in der Rückbezogenheit auf den Heimatkreis kann sich das sittliche Leben von Menschen so festigen, verinnerlichen und mit Tiefe durchsättigen, daß es die Krone eigentümlicher Schönheit trägt. Jedes Volk ist in seinen sittlichen Wertgebungen wie ein Sonnensystem mit Planeten und Monden. Da draußen gibt es noch andere Sonnensysteme; mögen sie einander Strahlen zuschicken, hinüber und herüber! Es ist schönes, glänzendes Sternenlicht, das zu uns kommt; aber erwärmt und belebt werden wir nur von den Strahlen unserer Sonne. Das fällt bei Kant ganz unter den Tisch. Er löst die Tugenden der Einzelnen vom Atem der Gemeinschaft. Sie erhalten ihren Wert von der Widerspruchslosigkeit, mit der sich die in ihnen enthaltene Gesinnung verallgemeinern läßt. Die Segenskräfte, die jedes innerlich ergriffene und sich sozial gestaltende Volkstum entfaltet, spielen bei Kant keine Rolle.

So weist sich wohl etwas Großes und Deutsches in Kants Metaphysik der Sitten. Wir ahnen mit ihm eine letzte Lebenstiefe, wir empfinden mit ihm die Höhe und Reinheit der sittlichen Pflicht und das Freiheitswunder des sittlichen Willens, aber der große Wurf ist Torso geblieben. Die Allgemeingesetzlichkeit ist die Bruchstelle geworden, an der sich das Gebäude spaltet.

2. Fichtes deutscher Idealismus

Der Name intelligibles „Ich“, den Kant für die sich selbst befehlende Gesetzlichkeit gebraucht, sieht nach einer Mehrzahl intellegibeler Iche aus. Aber das moralische Gebot ist keiner Vielzahl fähig, so daß in mir mein intellegibeles Ich, in dir dein intellegibeles Ich gehöre, sondern es ist in allen Menschen dieselbe überpersönliche Geistigkeit, die sich in der besonderen Hingabe der Einzelnen ein besonders gefärbtes Leben erschafft. Diese Sachlage ging Fichte auf. Nicht auf einen Schlag kam er dahinter. Er schob zunächst die Vervielfältigung, erst später die Verichlichung der befehlenden Stimme beiseite. Vor allem nahm er sie nicht mehr als eine statisch seiende, sondern als eine dynamisch sich setzende Größe. Statt daß uns „praktische Vernunft“ beföhle, sah er uns ergriffen von einer geistigen Lebendigkeit, die in unserm individuellen Leben mit überpersönlicher Wertgewalt aufbreche. Diese in eigener Setzung bei uns hervortretende, unser Leben fordernd durchwesende Geistigkeit nennt Fichte „Idee“. Die Idee kann sich nicht aus Strukturen hervor entwickeln, die der Welt der Bestimmtheiten angehören, sondern entsiegelt sich in uns aus dem „in sich selbständigen Leben“ einer letzten Freiheit. Sie kann, je nach der Art der Hingabe, die der Mensch übt, als politische, wissenschaftliche, künstlerische, religiöse Idee bei uns hervortreten und erfüllt uns dann mit immer wacher Begeisterung zu der Sache, der wir uns gewidmet haben. Diese Ideen schaffen sich in der Seele als überindividuelle Größen und machen auch den Menschen, den sie bewegen, schöpferisch. „Der Trieb des bloßen natürlichen Daseins geht auf das Beharren beim Alten. Wo aber die göttliche Idee rein und ohne Beimischung des natürlichen Antriebes ein Leben gewinnt, da baut sie neue Welten auf auf den Trümmern der alten. Alles Neue, Große und Schöne, was von Anbeginn der Welt an in die Welt gekommen ist, und was noch bis an ihr Ende in sie kommen wird, ist in sie gekommen und wird in sie kommen durch die göttliche Idee, die in einzelnen Auserwählten teilweise sich ausdrückt.“ „Die Idee selbst ist es, welche sich durch eigene

Kraft ein selbständiges und persönliches Leben verschafft, in diesem Leben fortdauernd erhält und vermittelst desselben die Welt außer diesem persönlichen Leben nach sich gestaltet. Der natürliche Mensch vermag sich nicht durch eigene Kraft zum Übersinnlichen zu erheben. Er muß durch die Kraft des Übernatürlichen selbst dazu erhoben werden. Dieses sich selbst gestaltende und erhaltende Leben der Idee im Menschen stellt sich dar — zuvörderst der Wahrheit nach als Liebe der Idee zu sich selber, sodann in der Erscheinung — als Liebe des Menschen für die Idee."

So spricht Fichte in der „Bestimmung des Gelehrten". Nur in einzelnen Auserwählten, sagt er dort, gestaltet sich die Idee zum Leben in ihrem Leben und erfüllt sie mit unaussprechlicher Liebe zu ihrem Ewigkeitsantlitz. Nicht Vorschriften macht ihnen die Idee, wie es das sich selbst gebietende Gesetz Kants tut, sondern sie erfüllt den Menschen, in dem sie aufsteigt, mit Liebe und Begeisterung, aus der heldische und schöpferische Vorsätze bei jedem nach seiner persönlichen Lage entspringen.

In den „Reden an die deutsche Nation" hat Fichte erkannt, daß die liebende Begeisterung für Ideen auf viele überspringen kann. Dort ruft er das ganze deutsche Volk zu der Begeisterung auf, „die immer und überall siegt über den, der nicht begeistert ist". In jedem Deutschen, der sich auf sein deutsches Wesen besinnt, können und werden sich die begeisternden Ideen des Vaterlandes und der Nation, der Ehre und der Freiheit entzünden und ihn mit dem Vorsatze erfüllen, sein Alles zu setzen an die deutsche Ehre.

Das ist Fichtes deutscher Idealismus, der dem platonischen Idealismus den Wind aus den Segeln nimmt. „Ideen" bedeuten nun nicht mehr, wie den Griechen, existierende Wertgestalten, jenseitige Muster, die seit Ewigkeit vorhanden sind. Nein, aus naturloser Tiefe setzt sich, wie bei Kant das sittliche Gesetz, so bei Fichte die göttliche Idee zu einem Leben in unserm Leben, das uns mit seiner Unendlichkeit erfüllt. Es ist genau dasselbe, was bei Ekkehart (und Jakob Boehme) die Selbstsetzung der Gottheit zu ihrer Göttlichkeit im Elemente

der Freiheit, jener „Abgeschiedenheit" der Seele, ist. Wir sind zwar jeder, als das einmalige Ich, das er ist, die einigende Ganzheit und Wesensmitte bestimmter leiblich-seelischer Anlagen. Aber in dieser naturhaften Individualität kann, das haben alle diese Denker einhellig erkannt, geistige Unendlichkeit lebendig werden. Wir stehen dann in einer überindividuellen Bewegtheit, die unsere Wesensmitte erfaßt und von da aus unsere Anlagen durchkraftet. Im ästhetischen Schauen tritt überindividuelle Bewegtheit in unser Vorstellen, im wissenschaftlichen Erkennen tritt überindividuelle Bewegtheit in unser Denken, im sittlichen Erleben tritt überindividuelle Bewegtheit in unser Wollen. Diese Wesenhaftigkeit quillt nicht aus unseren physiologischen und psychologischen Keimen, Kräften, Strukturen hervor. Wir empfinden, daß uns Geistiges durchlebt, für das jene Anlagen die Saiten hergeben, auf denen es seine Melodie spielt.

Von den drei anderen deutschen Denkern der in uns lebendig werdenden Ewigkeitstiefe, Ekkehart, Boehme, Fichte, unterscheidet sich Kant dadurch, daß seine Gesetzesdynamik die Allgemeinheit der sittlichen Forderungen sowohl voraussetzt, wie er sie erklären möchte[1]). Dadurch nähert er sich dem platonischen Idealismus und dem christlichen Denken, so sehr sonst seine Auffassung der dortigen entgegen ist. Hiermit standen in Deutschland drei große Autoritäten für den ethischen Universalismus auf dem Plan, während Fichtes deutscher Idealismus mit seiner Ethik persönlich gebundenen Erlebens unter den Tisch fiel. Teils sah man in ihm nur einen Epigonen Kants, teils wußte man seinen dynamischen deutschen Idealismus vom statischen platonischen Idealismus nicht einmal zu unterscheiden. Die deutsche Mystik aber wurde gering geschätzt. Man hielt sie für eine Sache ekstatischen Gefühlslebens, statt in ihr die wesensgemäße Metaphysik des deutschen Geistes zu erkennen. So kam es, daß man in Deutsch-

[1]) Wenigstens wurde Kant so aufgefaßt. In Wahrheit fordert sein kategorischer Imperativ den Einzelnen nur auf, seine Maxime auf Verallgemeinerungsfähigkeit zu prüfen, um im Falle des Gelingens daran seine Pflicht zu erkennen.

land fast ausnahmslos an der Allgemeinheit der sittlichen Forderungen festhielt und sich den Begriff des Weltgewissens gefallen ließ, der im Weltkriege gegen uns gebraucht wurde, um uns zu schwächen und zu zerreißen.

Erst der innere Zwiespalt, mit dem der Gegensatz von Weltgewissen und Vaterlandsgewissen, demokratischer und faschistischer Ethik, die deutschen Seelen quälte, rief eine Gegenbewegung gegen den ethischen Universalismus hervor. Man besann sich auf den leidenschaftlichen Protest, mit dem in der wilhelminischen Zeit Nietzsche das Allerweltsmoralin abgelehnt hatte. Nietzsche glaubte, daß eine niedere Menschenrasse die Rede von Liebe, Gerechtigkeit, Billigkeit erfunden habe, um mit dem Gifte dieser Vorstellungen alles hohe und tapfere Denken zu schwächen (als ob nicht z. B. Gerechtigkeit eine Kardinaltugend der Griechen gewesen sei). Viel schärfere Waffen, als diese ungeschichtliche Genealogie der Moral, hätte man gefunden, wenn man auf den klassischen Kampf Kants gegen die christliche und platonische Gegenstandsethik und wiederum auf Fichtes ebenso klassischen Kampf gegen Kants Gesetzesethik zurückgegriffen hätte. Das ist eine gute deutsche Linie, deren innere Folgerichtigkeit von selbst weiterführt, auch über die toten Punkte hinweg, die es bei Ekkehart, Kant und Fichte, erst recht bei Nietzsche, noch gibt.

§ 15. Vom Kampf gegen den ethischen Universalismus. Innerlichkeits-Ethik, Subjektivismus und Existenzialismus

Für den Kampf gegen den ethischen Universalismus hat kaum jemand eindringlichere Worte als Nietzsche gefunden: „Mein Bruder, wenn du eine Tugend hast und es deine Tugend ist, so hast du sie mit niemandem gemeinsam. So sprich und stammle: Das ist mein Gutes, das liebe ich, so gefällt es mir ganz, so allein will ich das Gute. Nicht will ich es als eines Gottes Gesetz, nicht will ich es als eine Menschensatzung und -notdurft. Kein Wegweiser sei es mir für Übererden und Paradiese. Eine irdische Tugend ist es, die ich liebe. Wenig

Vernunft ist darin und am wenigsten die Vernunft aller. Aber dieser Vogel baute bei mir sich das Nest. Darum liebe und herze ich ihn — nun sitzt er bei mir auf seinen goldenen Eiern." Das bedeutet: mein Werterlebnis läßt sich niemals mit dem Werterlebnis anderer Menschen vergleichen. Ihre Zunge des Geistes und die meinige bleiben ewig verschieden. So will allein ich das Gute, ich habe es mit Niemandem gemeinsam. Bliebe das die Meinung Nietzsches, so stünden wir vor einem entschiedenen ethischen Subjektivismus. Um Egoismus handelt es sich gewiß nicht. Denn der Wert, der in der Seele des Handelnden Wohnung genommen hat, ist nicht auf diesen selbst bezogen. Kein Schaffender will nach Nietzsche sich. Er will sein Werk, er schafft über sich hinaus. Nur freilich, das Wertgesicht, das ihn zum Schaffen treibt, bleibt einsam in seiner eigenen Seele beschlossen. Kein anderer kann es nacherleben. Das ist ethischer Subjektivismus. Der ethische Subjektivist gibt nicht zu, daß es im Werterleben Brücken von einem Menschen zum anderen Menschen geben könne.

Spricht nicht aber andererseits Nietzsche von einer Tafel der Güter, die über jedem Volke hänge? „Leben könnte kein Volk, das nicht erst schätzte; will es sich aber erhalten, so darf es nicht schätzen, wie der Nachbar schätzt. Vieles, das diesem Volke gut hieß, hieß einem anderen Hohn und Schmach. Vieles fand ich hier böse genannt und dort mit purpurnen Ehren geputzt... Eine Tafel der Güter hängt über jedem Volke. Es ist seiner Überwindungen Tafel. Siehe, es ist die Stimme seines Willens zur Macht."

In dieser Äußerung ist es, als ob ein Volk spräche: „So allein will ich das Gute. Ich habe es mit keinem anderen Volke gemeinsam. Gut ist mir das, womit ich meine Schwächen überwinde und mächtig werde." Die Personwertethik erscheint hier auf ein ganzes Volk ausgedehnt; nicht die Fremdwertethik. Denn es hat keinen Sinn, zu verlangen, daß ein Volk unselbstisch über sich hinaus wolle. Für das Positive, was es wollen könnte, wählt Nietzsche am liebsten den Ausdruck, daß es sein Wille zur Macht sei. Es könnten aber

auch seine Zungen des Geistes sein. „Wahrheit reden und gut mit Bogen und Pfeil verkehren", „Treue üben und um der Treue willen Ehre und Blut auch an böse und fährliche Sachen setzen", sind Beispiele, die Nietzsche noch an derselben Stelle gibt. Hier baut sich die Brücke zu einer immer mehr sich vertiefenden volklichen Ethik.

Dazu muß aber zuerst die Ethik des einzelnen vertieft werden. Zwei Wege führen von jener ersten Äußerung Nietzsches „Das ist mein Gutes. So allein will ich das Gute" weiter. Der eine führt in das fruchtbare Gefilde einer Innerlichkeitsethik, der andere führt zuletzt in die öde Wüste des Egoismus hinein. Der Weg zur Innerlichkeitsethik öffnet sich, wenn wir, wie es sich gehört, beide Äußerungen zusammenhalten. Nach der letzteren muß es gleichartige Werterlebnisse bei den Menschen eines jeden Volkes geben. Nur von Volk zu Volk klafft der Abgrund des Nichtverstehens. Aber was in der einen Einzelseele innerlich aufbricht, kann dem gleichen, was in der Seele anderer Menschen desselben Volkstums Wertunendlichkeit gewinnt. Wir sprechen mit ihnen in derselben Zunge des Geistes, wir können mit ihnen Gemeinschaft eingehen, gemeinsame Aufgaben ergreifen, die sich im Leben des Volkstums erzeugen, in denen der Geist meines Volkstums, in mir, wie in meinen Volksgeschwistern, zu geistigem Leben wird.

Das ist etwas ganz anderes, als wenn man an der Hand von Nietzsches erster Äußerung in den Bahnen einer rein individualistischen Anlage-Ethik schreitet. Solche klingt auf in den Versen von Richard Dehmel. Ein Förster blickt nachts auf sein Knäblein in der Wiege. Draußen heult der Sturm, dessen Getön der Förster, als er noch Knabe war, in Furcht, wie vor seines Vaters Worte, vernommen hatte. Nun bricht es aus dem Manne heraus, indem er sich über den schlafenden Sohn beugt: „Mein Sohn, in deinen Wiegentraum hohnlacht der Sturm — hör' zu, hör' zu! Er hat sich nie vor Furcht gebeugt! Horch, wie er durch die Kronen keucht: sei Du, sei Du! — Und wenn dir einst von Sohnespflicht, mein Sohn, dein alter Vater spricht, gehorch' ihm nicht, gehorch' ihm nicht!". Dies „Sei Du!" bedeutet nicht, daß der Sohn zu einem Egoisten

heranwachsen soll. Nein, ihm soll es nicht fern sein, über sich hinaus zu wollen und zu handeln. Er soll sich an Aufgaben hingeben können, aber an solche, die sich ihm von innen her aufdrängen, die vom Saft seiner Anlagen und Kräfte erfüllt sind. Er soll diese selbstgewählten Aufgaben stets dem vorangehen lassen, was ihm andere als seine eigentliche oder mindestens als seine höhere Pflicht vorhalten. Es gibt keine höheren Pflichten als die, die du dir selber aufgibst, das ist hier der Sinn des: „Sei Du, sei Du!“. Diese Worte schließen ein, daß es gerade nicht die Pflichten der Gemeinschaft sind, die in der Seele des Förstersohnes den Vorrang haben sollen. An gemeinsames Werterleben, daran, daß der Austausch mit anderen das eigene Werterleben und das der anderen befruchtet, wird nicht gedacht.

Dehmels Verse atmen „Subjektivismus“; sie brauchen keinen Egoismus zu bedeuten. Der Egoist kennt kein Wollen über sich hinaus. Die eigene Lust, der eigene Personwert, der eigene Vorteil geht ihm über alles, zum mindesten die Vermeidung eigenen Nachteils geht ihm über alles. Aber Dehmels Verse entsprechen der Forderung des jungen Schleiermacher „Werde immer mehr, der du bist!“ Diese Forderung verführt dazu, daß man den Sinn nur auf sich lenkt. Man liebäugelt mit der eigenen, endlos fortschreitenden Entwicklung seiner Anlagen und sieht im Sinne solcher Selbstemporzüchtung das Hochziel der Sittlichkeit.

Von solchem biologischen Subjektivismus hebt sich der ethische Subjektivismus eines Fichte scharf ab. „Erfülle jedesmal deine sittliche Bestimmung, deinen besonderen Beruf!“ Fichte meint: „Sei die dir mitgegebene übersinnliche Liebe!“. Wenn Dehmel jedermann zuruft: „Sei du!“, so lebt er in biologischer Schau. Fichte dagegen lebt im Bewußtsein von Ideen, die mit „unaussprechlicher geistiger Liebe“ in uns emporsteigen. Das Du Dehmels ist gemeint als Entwicklungs-Ich von Anlagen. Wir sollen immer werden das, was wir schon in unseren Anlagen sind. Es ist hierbei vergessen, daß wir von vornherein mehr als unsere Anlagen sind. Wir sind eine Wesensmitte, deren Bewegungen die Entschlüsse unseres freien

Willens sind. Mittels seiner können wir uns zu unseren Anlagen bald so, bald so verhalten, und dies Verhalten kann bei verschiedenen Menschen ähnlich und darum von gleichen Ideen begleitet sein, auch wenn ihre Anlagen verschieden sind. Ideen ergreifen uns in unserer Wesensmitte und ermöglichen gemeinsames Erlebnis bei vielen Menschen. Legt man aber das Gewicht auf die bloßen Anlagen der einzelnen, nimmt man an, daß unser Erleben nur von den Anlagen und von den Reizen bedingt sei, die diese in Bewegung setzen, so richtet man eine unübersteigliche Mauer im Verhältnis von Menschen zu Menschen auf. Jeder bleibt in seiner Subjektivität eingeschlossen. Es wird unmöglich, daß sie sich sittlich verständigen können.

Nietzsches Wort von den irdischen Tugenden, die er liebe, und die Vögeln gleich in der Seele ihr Nest bauten, läßt sich noch nach einer dritten Seite hin auslegen. Wir hörten, nicht an überirdische Paradiese, platonische Ideenhimmel, göttliche oder intelligibele Befehle kehre sich diese Tugend, sie hafte an irdischen Existenzen. Betont man das letztere, so bewegt man sich in der Bahn eines ethischen Existenzialismus. Nur das sei, so heißt es hier, erdnahe Sittlichkeit, die es mit existenzialen Werten zu tun habe. Das sittliche Handeln soll sowohl von blutlosen Allgemeinbegriffen, wie von blutlosen Jenseitsträumen befreit bleiben. Man unterstreicht jetzt nicht die Individualität des Wollenden, dem seine Anlagen alles sind, sondern die Individualität des Gegenstandes, dessen Dasein uns verpflichte.

„Existenzialismus" ist ein neues, nicht gerade schönes Wort. Man muß sehr achtgeben, im Banne dieses Wortes nicht verwirrt zu werden. Existenzialismus ist eine richtige Sache, wenn er hinweist auf das Leben, in dem die sittlichen Forderungen aufsteigen. Der richtig gehende Existenzialismus weiß: In keinem Ideenhimmel, keiner Weltvernunft, keinem jenseitigen göttlichen Verstande sind Werte zuhause, die uns jene Forderungen zutrügen. Keine verlebendigte Gesetzlichkeit donnert unsere Neigungen mit dem Worte „Pflicht" an. Im lebendigen Leben entspringen die sittlichen Forderungen, auf

das lebendige Leben beziehen sie sich, und in lebendiger Erfahrung entscheidet sich, ob ihre Geltung über den Einzelnen, der sie erlebt, hinausreicht oder nicht. Dieser Existenzialismus unterstreicht: einzig und allein davon, wessen Verhaltens die Menschen und Völker fähig sind, hängt ihr Erleben sittlicher Werte ab. In ihrem Verhalten erzeugen sich die Wertlichter, die ihnen leuchten. Diese Lichter scheinen an den Gegenständen zu haften, deren konkretes Dasein unser Handeln bestimmt. Wir sehen dann die Gegenstände wie „existenzielle" Werte.

Als solche Werte geben sich der Freundschaftsbund jugendlicher, der Ehebund gereifter Menschen. Als existenzieller Wert erscheint die Gemeinschaft des Familienlebens, der Segen der Wohnstube. Existenziellen Wert nimmt jede Stunde des Genius in Wissenschaft und Kunst an. In die Gloriole existenziellen Wertes taucht sich die geschichtliche Klammer, die die Gegenwart eines Volkes mit seiner Vergangenheit zusammenschließt.

Solcher Existenzialismus, der die in Wert und Pflicht getauchte Individualität des Gegenstandes unterstreicht, mündet in eine Innerlichkeitsethik, wenn er sich selber recht versteht. Wie ist es denn? Man sieht den Gegenstand der sittlichen Hingabe mit unendlichem Wert erfüllt. Kann er solchen Wert schon vor unserer Hingabe haben? Das blind gebrauchte Wort „Existenzialismus" verführt hier leicht zu falscher Meinung. Es täuscht uns vor, der Wert, den der Gegenstand in meinem sittlichen Handeln annimmt, sei ein existenzieller Gehalt an ihm selber, ein ihm ständig eigner innerer Goldglanz. Man vergißt zu fragen, ob nicht vielmehr der Gegenstand erst dadurch in Wertgold erscheint, daß wir an ihn hingegeben sind, daß erst in unserer Hingabe der Vogel auffliegt, der an dem Gegenstande sein Wertnest baut. Schon vor der Hingabe ließ ja unser Gefallen den Gegenstand zur Werterscheinung für uns werden. Nun wächst sein Wert immer mehr für uns, je inniger ihn unsere Hingabe ergreift. Das kann man doch nicht so deuten, als sei der Gegenstand in sich selber von Wertessenz durchtränkt.

Nehmen wir z. B. den Fall, daß sich die Menschen eines Volkstums im gemeinsamen Werterleben des Vaterlandes zusammenfinden. In jeder der gleichgestimmten Seelen belebt sich dann innerer Wertgehalt um das Bild des Vaterlandes, das ihrer Hingabe vorschwebt. Diese Sachlage mißdeutet der übereilte Existenzialismus. Daß nämlich allen einzelnen das Vaterland als Hochwert erscheint, das sieht im Blick der Übereilung so aus, als hafte Wertgehalt schon vor dem Hingabewillen der Einzelnen am Vaterlande als solchem. Jedes Vaterland wäre, so gedeutet, ein in sich selbst existierender Wert, ein existenzieller Wert, der immer da wäre. Man brauche seinen gegebenen Bestand nur zu ergreifen. Er selbst flamme das Gebot aus, ergriffen zu werden, vermöge aber nur den Volksgenossen so zu gebieten. Das ist verkehrter wertverseinelnder Existenzialismus. Der in sich selbst existierende, aus sich selbst gebietende, aber nur einer Gruppe von Menschen gebietende Wert tritt an die Stelle des allen Menschen gebietenden Gottes, bzw. an die Stelle der platonischen Ideen, die der ganzen Menschheit leuchten.

Demgegenüber merke man: als fertig gegebener Wert existiert nichts. Jeder sittliche Wert muß erst in einem Verhalten unseres freien Willens entspringen, der sich in die Welt der Existenzen wendet. Von hier aus, von innen her legt sich dann Ewigkeitsglanz über die Gegenstände, deren natürlicher Reiz unser Handeln angezogen hatte. Sie werden für uns wie existenzielle Werte. Das war schon die Erkenntnis der deutschen Mystik, die die erste Form einer deutschen Innerlichkeitsethik ist. Ihr galt Gott nicht als der jenseitige Machthaber, der die zehn Gebote verordnet hat. Für sie gab es keine Überwelt platonischer Ideen. Sie sprach von der nur „wesenden Gottheit“, die sich bei einem bestimmten Verhalten des Menschen mit Strömen göttlichen Lebens im Menschen gebäre. In diesen inneren Strömen, indem sie unsere nach draußen aufgeschlossenen Anlagen ergreifen, sind unsere Aufgaben enthalten. Von den seienden Gegenständen, auf die sich unsere Anlagen beziehen, gehen sie nicht aus.

Fassen wir zusammen! Wir hatten gefragt: Gibt es sittliche Werte, die für alle Menschen gelten? Den Anlaß, so zu fragen, gab uns die Vergleichung der Personwertbegriffe bei den Indern, Griechen, Römern und Germanen. Läßt sich aus ihrem Personwertempfinden das folgende Gebot für alle Menschen ableiten: „Werde ein Mensch deiner dauernden Selbstsetzung!"? Wir haben die Frage verneint. Weder ist im Erleben sittlicher Forderungen das Bewußtsein ihrer Allgemeingültigkeit enthalten, noch läßt sich aus verallgemeinernden Begriffsbestimmungen allgemeine sittliche Forderung machen.

Damit ist der ethische Universalismus abgelehnt, der die Allgemeinheit der sittlichen Werte behauptet und sie in einer platonischen Ideenwelt, einer intelligibelen Vernunft, einem göttlichen Willen begründet sieht. An seine Stelle kann mehrerlei treten, erstlich eine Innerlichkeitsethik. Diese kennt nur Werterlebnisse, die in der Dynamik des sittlichen Wollens selbst entstehen. Aber es wird zugegeben, daß Menschen gleichen Verhaltens, gleicher Anlagen, gleicher Umgebung, gleichen Schicksals gleichartige Werterlebnisse haben können. Zum zweiten! Der biologische Subjektivist, der nur in seinen Anlagen lebt, wird überhaupt nicht anerkennen, daß sich seine Werterlebnisse mit den Werterlebnissen anderer Menschen vergleichen lassen. Zum dritten: Egoist ist, wen seine Werterlebnisse nicht über sein Ich hinaustragen. Er setzt das gleiche Verhalten auch bei allen anderen voraus. Das „Sei du!" klingt dementsprechend innerhalb jeder dieser drei Richtungen anders. „Ergreife die Aufgaben deiner Hingabe und wisse, daß sie auch in der gleichartigen Hingabe deiner Volksgenossen leuchten!", so der Innerlichkeitsethiker. „Gib deinen Anlagen, die dir und nur dir gehören, Licht und Luft!", so der Biologist. „Sei dir selbst das Maß aller Dinge!", so der Egoist. Außerdem meldet sich der Existenzialismus und zumal der wertverseinelnde Existenzialist zum Wort. „Jedes Ding sei sich selbst der Maßstab seines Wertes." Lassen sich aber die Abgründe des Subjektivismus und des Egoismus von der Bahn dieses Existenzialismus abhalten? Nein! Denn das nächste mit Wert geladene Dasein wäre jeder Mensch sich selber.

Diese Unterscheidungen für vorläufig! Später werden wir genauer sehen, daß man mit dem Unbedingtheitsrätsel der sittlichen Forderungen nur dann fertig werden kann, wenn man nicht auf vermeintliche Wertexistenzen draußen, sondern in die wertschöpferische Tiefe innen schaut. Die Innerlichkeitsethik muß ihren Reichtum erst entfalten.

DRITTER ABSCHNITT

PERSÖNLICHKEITSETHIK

§ 16. Vom biologischen Ich zum sittlichen Selbst

Wir wollen zunächst das Wesen der Persönlichkeitsethik noch tiefer erfassen. Bisher fanden wir: 1. Bei verschiedenen Völkern gibt es verschiedene Ehrbegriffe. 2. Jeder empfindet die Verpflichtung der Ehre als seine eigene innere Angelegenheit. 3. Auch andere geben zu, daß sich das Zwingende ihres Imperatives der Ehre nicht auf jedermann ausbreite, so gewiß Familien, Stände, Berufe (z. B. der ehrbare Kaufmann) meist ihre eigene Ehre haben, deren Gefühl sie allen ihren Angehörigen zumuten.

Wir hatten auch dargelegt, welches Verhalten unter den Begriff der Ehre fällt. Es besteht darin, daß man sich zusammenreißt, um gegenüber den Reizungen des Augenblicks die innere Einheit aufzurichten und zu behaupten. Andere fassen das, was sie ihre „Ehre" nennen, anders auf. Angelus Silesius schreibt: „Wer in sich Ehre hat, der sucht sie nicht von außen. Hast du sie in der Welt, so hast du sie noch draußen." Er unterscheidet also zwei Arten von Ehre. Der inneren wahren Ehre steht der Ehrschein gegenüber, den man sich von draußen hereinholt. Z. B. man möchte sich gelobt, gerühmt, umschmeichelt sehen und weiß nicht, wie sehr man damit in die Unfreiheit seiner selbst gerät. In jeder wahren Ehre ist stolze Freiheit nach außen und nach innen. Der Eitele aber, der sich von Schmeicheleien nährt, sucht Halt von außen, um die innere Haltlosigkeit zu übertäuben. „Wer ermißt", schreibt Nietzsche „am Eitlen die ganze Tiefe seiner Bescheidenheit!" „Von euch will er seinen Glauben an sich lernen. Er nährt sich an euren Blicken, er frißt das Lob aus euren Händen ... im tiefsten seufzt sein Herz: Was bin ich?"

Der Seufzer „Was bin ich?" enthüllt eine innere Leere, die auch bei denen nur verdeckt wird, die in Überheblichkeitsgefühlen schwelgen. Sie kommen sich reicher, mächtiger, gebildeter, schöner, klüger, anständiger als andere vor und geben damit sich selber Ansehen und Ehre. Indem sie sich über andere überheben, heben sie sich über die heimliche Leere hinweg, die auch in ihnen nagt. Auch die Eingebildeten dieser Art sind unfrei. Sie sehen auf andere minder Begünstigte herab und brauchen sie doch, um sich ihnen gegenüber aufblasen zu können. Nietzsche hält ihnen das Beispiel adliger Seelen entgegen, die solche selbstische Vergleichsehre verschmähen. Diese meinen sich schämen zu müssen, weil der Würfel zu ihrem Glücke fiel.

Noch andere suchen ihre innere Leere mit Schätzen von außen auszufüllen. Sie decken sie mit dahergerafften „Schleiern und Überwürfen" zu. Über solche Werthungrige kann man abermals bei Nietzsche nachlesen, dort, wo er Zarathustra aus dem „Lande der Bildung" fliehen läßt. „Wer von euch Schleier und Überwürfe und Farben und Gebärden abzöge; gerade genug würde er übrig behalten, um die Vögel damit zu schrecken."

Alle diese Wertjäger schleudert Nietzsche in das durchbohrende Gefühl ihres Nichts zurück. Wer geneigt ist, sich mit seinem Besitze, seiner Vernunft, seiner Tugend, seiner Bildung, seiner Moral über andere zu erheben, oder sich damit bei sich selbst brüstet, der sollte erst seinerseits den Seufzer lernen „Was bin ich?". Die „Stunde der großen Verachtung" sollte über ihn kommen, in der ihm sein Glück zum Ekel wird und seine Vernunft und seine Tugend. In der Stunde merkt er, sein Wert ruht nicht in dem, was er sich zuschreibt oder sich zuschreiben läßt, sondern worin? Die Antwort gibt der Schaffende. Der achtet nicht auf Wert, sein Selbst geht ihm unter im Schaffen und Schenken. Er ist in seiner Handlung, seinem Werke, wie die Mutter im Kinde ist. Als bloßes Selbst an und für sich ist er sich nichts. Wohl liebt sich jeder Mensch in seinem natürlichen Dasein. Sein Leben bedeutet ihm einen Wert, ein köstliches Geschenk, an dem er sich berauscht. Aber

dies Wertgefühl hält nicht Stich. Wäre unser Leben ein Realwert in sich, so könnte solche Wertempfindung nie aufhören, so lange wir leben. Aber bald genug zeigt sich, daß uns unser bloßes Sein nicht befriedigt. Wir brauchen Unterhaltung, Beschäftigung, Anregung. Ohne solche versinken wir in Langeweile und Überdruß. Unser Zustand ist dann ein Zustand innerer Leere, keineswegs eines Wertgehalts, der in sich selber ruht. Glück ist kein Sattsein an unserm Sein, es sitzt nicht in unserm biologischen Existieren. Wird uns unser bloßes Dasein zur gefälligen Werterscheinung, so sorgt sehr bald ein immer stärker werdendes Gefühl der Unzufriedenheit dafür, daß wir merken, wir haben es mit einer bloßen Werterscheinung zu tun. Eben darum verfallen wir so leicht darauf, in unserer Eitelkeit, Überheblichkeit, Lobgier, Ichbespiegelung ein Traumbild von Eigenwert zu erzeugen. Bei solchem Verhalten bleibt nach wie vor der heimliche Werthunger in uns bestehen. Der sättigt sich erst, wenn wir aus einem biologischen Ich zur „Persönlichkeit" werden.

Was heißt „Persönlichkeit"? Hier wird wegweisend, was oben über das „Gewissen" gesagt worden ist. Der Handelnde empfindet darin den Wert oder Unwert des eigenen Wollens. Auf diesen Wert und Unwert geht, so fanden wir, auch das sittliche Urteil des äußeren Beobachters. Es muß also im Handelnden das Bewußtsein eines Wertes aufleben, der von anderer Art ist, als der blinde Erscheinungswert seines biologischen Daseins oder als die selbstische Werteinbildung des Eitelen und des Ehrgeizigen. Da dieser Wert nicht in unserm biologischen Dasein gegeben ist, dessen Wertleere ja immer wieder aufbricht, so muß er im Handeln oder beim Handeln entstehen. Bei was für einem Handeln?

Die Griechen, als echte Existenzialisten, glaubten, solcher Wert wohne unserer Vernunft von Hause aus ein. Diese unterscheide uns von der Tierwelt und sei unser oberster „Seelenteil". Ihr inneres Wertlicht werde beim vernünftigen Handeln fühlbar und sichtbar. „Vernünftiges Handeln" sei, daß jener oberste Seelenteil die anderen Seelenteile lenke und zügele. Es sei der handelnd betätigte Vorrang einsichtigen Wissens über Trieb und

Begierden. Vernunft und immer wieder Vernunft! Das ist das Stichwort so vieler Philosophien, die in eine Menschheitsethik ausmünden und von allgemeingültigen Tugenden und Pflichten reden. Aber wenn wir das Wesen der Persönlichkeitsethik verstehen wollen, so müssen wir nicht auf die Regel fassende Tätigkeit des sog. „Verstandes" und der sog.[1]) Vernunft blicken, sondern auf den Willen. In der Persönlichkeitsethik handelt es sich um den nach innen gerichteten Willen von Herrenvölkern. Herrenvölker sind Willensvölker. Ihr Wille ist siegende Macht nach außen (Tapferkeit) und nach innen (Selbstzucht).

Der Wille!"

Nietzsche: „Tut, was ihr wollt! Aber seid erst solche, die wollen können!" „Wollen befreit, denn Wollen ist Schaffen." „Ein Unverwundbares, ein Unbegrabbares ist an mir, ein Felsensprengendes. Das heißt: mein Wille."

Goethe:

„Feiger Gedanken
bängliches Schwanken
wendet kein Elend,
macht dich nicht frei.
Allen Gewalten
zum Trotz sich erhalten,
nimmer sich beugen,
mutig sich zeigen,
rufet die Arme
der Götter herbei."

[1]) Die Wörter „Verstand" und „Vernunft" sollte man nie ohne Definition gebrauchen. Der gedankenlose Gebrauch erzeugt Unmengen von Irrtümern. „Verstand", „Intellektion" ist Einsicht in Geltungen, Blick für Begriff und Gesetz. Die begriffliche Regel bringt vorhandene Ähnlichkeiten auf eine gemeinsame Formel. Das Wort „Vernunft" ist sinnleer, außer, wenn man es im deutschen Ursinn gebraucht. Dort bedeutet es „innerliches Vernehmen" und zwar ein hohes innerliches Vernehmen. Es gibt keine „Vernunft an sich" in uns. Wir können im deutschen Sinne des Wortes erst dann innerlich vernehmen, wenn wir Werterlebnisse von Ewigkeitsgehalt haben. Das Erleben von Hochwerten ist unser Vernehmen.

„Mit dem Schiffe spielen Wind und Wellen,
Wind und Wellen nicht mit seinem Herzen."

E. M. Arndt:

„Wer immer will und will dasselbe,
der bricht vom Himmel das Gewölbe,
daß alle Engel sich verneigen
und sprechen: Nimm, du nimmst dein eigen."

Erst der Mensch, der sich selbst zu gebieten weiß, wird zu wirklicher Einheit. Unser biologisches Ich ist gleichsam nur der Einheitsrahmen für die unzähligen seelischen Regungen, die in beständigem Flusse kommen und gehen. Freilich ist es ein lebendiger Einheitsrahmen, der seine Einheit verstärken oder entweichen lassen kann. Entweder beherrschen wir die Vielheit unserer Affekte, Wünsche, Gelüste, oder wir verfließen in ihnen. Im ersten Falle leben wir, wir werden lebendiges Zentrum unseres Bewußtseinsflusses. Im zweiten Falle werden wir gelebt, werden wir von jeder Regung des Augenblicks, in der sich der Zustand unserer Seele ändert, anders und anders gelebt. Die biologische Rahmen- und Scheineinheit löst sich dann auf, wir werden zu einem Bündel bloßer Bewußtheiten. Im ersten Falle dagegen verwandelt sich die biologische Einheitsform in wirkliche Einheit. Diese Verwandlung ist eine Schaffenstat, die erste Schaffenstat des Willens, der den seelischen Fluten seine dauernde Richtung vorschreibt, durch die man sich „Charakter" anschafft. Von solchem Menschen sagen wir, er werde „Persönlichkeit". Er wird aus einem bloßen Ich zu einem wahren Selbst, das sich immerfort als Selbst setzt und sich gegen die ablenkenden Regungen augenblicklicher Lust und die gegenläufigen Wallungen der Unlust durchsetzt. So ist der deutsche Sprachgebrauch von „Persönlichkeit". Ihr Gegensatz sei die bloße „Individualität", nämlich das Nichts-als-biologische-Ich, jener unfeste und leicht zerfließende Einheitsrahmen der seelischen Regungen.

Es wäre für die klare Begriffsbildung besser, zum lateinischen Sinn der Wörter „Individuum" und „Person" zurück-

zukehren. „Individuum" bedeutet ein unteilbares Ganzes. Zu solchem unteilbaren Ganzen, das sich selbst erschafft, werden wir durch die Kraft unseres freien Willens, der die anderen seelischen Regungen unter seine Einheit ordnet. Das Wort „Person" ist dem Schauspielgebrauch entnommen. Es bedeutet, daß der Träger einer Maske zur Hülle einer Stimme wird, die feierlich durch ihn „hindurchtönt"[1]).

Eigentümlich sind unser Werden zum „Individuum" und unser Werden zur „Persönlichkeit" aufeinander bezogen. Mit dem, was wir in bezug auf uns selbst tun, greift etwas zusammen, was uns bei uns selbst zuteil wird. In unserer Hand liegt es, uns durch die Kraft unseres Willens aus einem bloß biologischen Zentrum von Lebensvorgängen zum „Individuum", zur unteilbaren, unzerbrechlichen inneren Einheit zu gestalten. Weiterhin aber geschieht in uns etwas, das unserem Willen entzogen ist und doch durch ihn geweckt wird. Wir werden durchlebt von etwas Feierlichem, das gerade dadurch in uns Ton und Stimme gewinnt, daß unser Wesen einheitsförmig geworden ist. Unteilbares „Individuum" werden wir durch uns selbst, durchtönte „Persönlichkeit" werden wir durch das, was uns geschieht.

Wer Herr seiner Zustände, Herr seiner Launen, seiner Trägheit, seiner Bequemlichkeit, seiner begierdlichen Aufwallungen wird, bei dem entsteht, bezogen auf sich selbst, ein Unterschied zwischen Werterscheinung und Wert. Er fühlt, daß er einen inneren Wert gewinnt, der ihm seine Würde vorhält. Vor jener Willensentscheidung konnte er sich als bloße Werterscheinung gefallen; er gefiel sich in jenem blinden Wertgefühl, das dem bloßen Leben innewohnt, oder in jenem illusionären Vergleichswert, der ihm aus fremden Spiegeln entgegenscheint. Nun fühlt er in sein Dasein einen absoluten

[1]) Der Sprachgebrauch von „Person" und „Persönlichkeit" geht wirr durcheinander. Man hält sich am besten an den Wortsinn „per-sonare". „Person" — ich durchtöne; „Persönlichkeit" — ich werde durchtönt. „Person" das biologische Ich, (Einheit des Bewußtseins) ist die gegebene innere Mitte des biologischen Geschehens, die ihre Lebensvorgänge durchtönt. Zur „Persönlichkeit" wird man, indem man von Ewigkeit durchtönt wird.

Wert treten, der es mit dem Lichte der „Ehre“ überstrahlt. Die Idee der Ehre zeigt ihm seinen unverlierbaren Wahrwert an. Es ist ein und derselbe Atemzug, in dem er durch sich zum „Individuum“, zur herrschenden Wesensmitte in sich selbst, wird, und in dem er aus geheimer Tiefe heraus zur „Persönlichkeit“ wird. Die Idee der Ehre spricht seine innere Freiheit an, sie durchtönt ihn mit verpflichtender Forderung der Selbsttreue, und so entsteht das naturhaft Unmögliche, daß er sich für seine Ehre opfern kann.

Daß wir so empfinden, daß wir empfinden, wie in der Dynamik der Selbstbeherrschung und der Selbsttreue unser blindes Sein in inneren Wert verwandelt wird, daß wir empfinden, wie über diesem Wert Sinn der Ewigkeit aufglänzt, daß wir es als unbedingte Forderung empfinden, den Ewigkeitssinn, der in unser Leben getreten ist, selbst mit dem Opfer des Lebens zu behaupten, das allein haben wir das Recht „Gewissen“ zu nennen. Es gibt kein Gewissen, ehe nicht in Bewegungen unseres freien Willens Werterlebnisse über uns kommen, die von Unendlichkeit erfüllt sind.

Was ist es mit diesem Geheimnis der Unendlichkeit? In aller Eitelkeit ist bloßer Wertschein, den ich vor mir selber habe. Nun erleben wir auf einmal ein Wertwerden in uns, das bei unseren freien Willensentscheidungen anhebt. Gerade die freie Willensentscheidung, die naturhaft nicht meßbar ist, wird von innen her gemessen. Aus naturloser Tiefe wird unser Wahrwert bejaht, wenn wir, mit unseren Naturanlagen in der Hand, Herren des ziellosen Spieles unserer Naturanlagen werden. Hier hört aller Wertschein auf. Der spielt nur um unser naturhaftes Dasein. Dies Werterlebnis atmet Unendlichkeit. Ein ewiger Sinn erfüllt meine Gesinnung, und in meiner Gesinnung lebt der Sinn. Ich wähle immer und immer wieder diesen Sinn „Ehre“; aber indem ich ihn ergreife, merke ich, daß ich von ihm ergriffen bin. Ergriffen ergreife ich. Ich habe die Empfindung, dort in der Ehre ist mein eigenes höheres Leben, das mich immerfort mit imperativem Soll anruft, ihm Treue zu halten.

Nur die Angehörigen von Herrenvölkern können dergleichen mit der Möglichkeit, sich zu verständigen, erleben. Wie sie sich nach außen durchsetzen, so werden sie auch mächtig ihrer selbst. Dementsprechend sind ihre großen Könige und Führer stets Meister in der Selbstbeherrschung gewesen. Das machte sie so herrschermächtig.

Mit der Idee der „Ehre" ist unlöslich die Idee der „Freiheit" verbunden. Wer Herr in sich selbst ist, dem wird es unerträglich, fremde Willkür zu erleiden. „Lieber tot, als Sklav'!". Wohl weiß er zu gehorchen, wo er mit Adel gehorchen kann. Adliges Gehorchen ist, daß man den unerläßlichen Befehl in freie Zustimmung verwandelt.

§ 17. Wir und unsere Begierden
Der Entschluß zur inneren Einheit

„Herr in sich selbst sein" bedeutet zweierlei: „Herr sein über seine Begierden" und „Herr sein über seine Affekte". Affekte und Begierden sind gleichartige wunscherfüllte Regungen der Seele. Wir nennen sie „Affekte", wenn sie sich Gegenständen außer uns zuwenden, „Begierde", wenn sie sich auf unsere eigenen Lustzustände richten. In allem sittlichen Erleben kommt es darauf an, ob man mit Herrenwillen die Regungen seines jeweiligen Seelenzustandes meistert, oder ob man den Affekten und Begierden des Augenblickes nachgibt. Wird man sich vom Augenblick, der „so schön" erscheint, „in Fesseln schlagen" lassen, oder wird man seinen Willen zur Dauer härten, so daß er nicht seine Richtung an Affekte und Begierden verliert?

Während in keiner Ethik das Verhältnis des Menschen zu den Bewegungen seines Zustandes gleichgültig ist, so bestimmen sich doch die Zweige der Ethik nach seinem Verhältnis zu Gegenständen. In der eigentlichen Persönlichkeitsethik handelt es sich um solches Wollen, bei dem man ausschließlich mit sich selbst beschäftigt ist. Man kann in der Tat genug mit sich zu tun haben, auch wenn man sich auf andere Gegenstände bezieht. Sie affizieren uns, sie versetzen uns in die zuständlichen Erregungen des Wünschens und Wider-

strebens. Insofern sind wir immer gefragt, ob wir uns zum Spielball unserer Zustände werden lassen, oder ob wir sie zu Schwingen unseres gegenständlich gerichteten Wollens machen. Aber die Selbstbeherrschung, die in der „Persönlichkeitsethik" gemeint ist, zeigt den Menschen nur in Beziehung auf sich selbst. Nicht wie in Affekten die Gegenstände mit ihm spielen, sondern wie seine Begierden in ihm spielen, und wie er sich zu dem Spiele seiner Begierden stellt, darum handelt es sich hier. Man fragt: „Wie entscheidest du dich, wenn in dir die Begierde nach Lust und die Scheu vor Unlust mit denjenigen Willenszielen streiten, die du in bezug auf dein Ich hast?" Wir haben solche Willensziele des Eitelen, des Ehrgeizigen, des Machthungrigen, des Geistigen kennengelernt, ebenso das einfache Selbstgefallen, das der Mensch an sich, als dem Mittelpunkte und dem Träger seines seelischen Lebens, hat. Man ist sich selbst als die „psychische Person"[1]), die man ist, naturhafte Werterscheinung, wie einem auch Lust, die man hat, eine andere naturhafte Werterscheinung ist. Hier die Werterscheinung der eigenen Lust, dort die Werterscheinung der eigenen Person! Welche von beiden wirst du im Falle des Widerstreites vorziehen? Das ist der enggezogene Kreis, in dem sich die griechische Persönlichkeitsethik bewegt hat, auf die wir jetzt einen kurzen Blick werfen.

Die griechischen Ethiker glaubten, daß hier der Verstand entscheide. Lust sei der einzig gewisse Wert, den es gebe, behauptete Aristipp. Denn nur unserer inneren Zustände, nicht der äußeren Gegenstände, seien wir gewiß. Nein, entgegnete Antisthenes. Der Selbstwert, in dem sich das (selbstgefällige) lebendige Ich dauernd erscheine, sei das Gewisseste, was es gäbe. Den Wert der Lust, die kaum gegrüßt, vergehe, leugnete Antisthenes schlankweg. „Ich will lieber verrückt als vergnügt sein!", erklärte er.

Die Stoiker gingen nicht soweit. Aber ihr Wertich, wie sie es empfanden, ging auch ihnen über ihr Zustandsich. Weder Lust noch Unlust dürfen uns in unserer persönlichen Würde erschüttern. Gibt man ihnen nach, so wiegt das den Schaden

[1]) Vgl. über den Sprachgebrauch oben, S. 196.

nicht auf, den man in seiner Selbstachtung erfährt. Keine Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit meines Zustandes, ob im einzelnen Augenblick oder in einer ganzen Reihe von Augenblicken, kann und darf meinen Personwert berühren. Mein größter Schmerz macht mich nicht unwürdig, aber die leiseste Untreue gegen mich selber bringt meiner Seele Schaden. Gewiß bin ich ein fühlendes Wesen, das Lust schätzt und Unlust scheut, aber ich achte sie nicht, wie ich mich selbst achte. Sofern sich diese beiden Seiten meines Wesens widerstreiten, so ziehe ich vor, meinem Ehrgefühle statt meinem Lustgefühle zu leben. Da geht mir ein für allemal die Werterscheinung meiner Person über den Wertschein meines Zustandes.

Daß uns wahrer Personwert, der nicht bloß Werterscheinung ist, nämlich der Wert der sittlichen Persönlichkeit, erst in der Selbstbeherrschung zufließt, beachteten die Stoiker nicht. Sie empfanden wohl, daß sich dann unser selbstbewußtes Leben mit einer Wertunendlichkeit erfüllt, die auf unser Sein mit dem Ewigkeitslicht der Ehre leuchtet. Ihnen wurde aber nicht bewußt, daß vor solchem inneren Wahrwert nicht nur die Werterscheinung der Lust, sondern auch alle Werterscheinungen der leistungsleeren Selbstgefälligkeit verblassen. Sie glaubten, in der Selbstbeherrschung bräche der Wertgehalt der Vernunft auf, in deren Betätigung unser wahres Leben bestehe. Hier bestätige sich im inneren Erleben eben die Einsicht der Vernunft, daß der seinsmäßigen Überlegenheit der Person, als des Lebens Trägers, auch die Standhaftigkeit gegenüber ihren Zuständen entsprechen müsse.

Das machte ihrem Widerpartner Epikur das Gegenspiel leicht. Eben weil die Stoiker es nur als eine Verstandeseinsicht geltend machten, daß man den Wert der Person über den Andrang von Begierden, über Menschen- und Schicksalsfurcht zu stellen habe, konnte auch er sich auf den Verstand berufen und auf die Behauptung des Aristipp zurückgreifen, daß Lust das gewisse Gut sei. Die Herrschaft der Vernunft könne nur darin bestehen, daß wir uns nicht der augenblicklichen Lust überließen, sondern eine Lebensrechnung aufmachten, in der wir die Einheit des Verstandes über die Vielheit unserer

Lustzustände ausbreiteten. Wir müßten berücksichtigen, was uns an künftiger Lust entgehe, und was uns an künftiger Unlust drohe, wenn wir uns blind an den Augenblick hingäben. Unser Verhalten müsse innerhalb der Zeitspanne, die wir übersehen könnten, auf die größtmögliche Lustsumme, auf den möglichst großen Überschuß von Lust über Unlust eingestellt sein.

Immer wieder zielt die griechische Ethik auf Vernunftentscheidung. In der deutschen Ethik dagegen handelt es sich um Lebensentscheidungen auf dem Gebiete des Willens. Aristipp und Epikur sind ein geschichtliches Beispiel dafür, daß es kein allgemeingültiges Sittengesetz gibt. In ihrer Glückseligkeitsethik fehlt der Imperativ der Ehre. Einem Aristipp verstieß es zur Entrüstung Platos nicht gegen seine persönliche Würde, in Syrakus auf Befehl des Tyrannen Dionys zu tanzen. Aber auch bei Antisthenes und den Stoikern ist die echte Persönlichkeitsethik nicht aufgegangen. Ihnen erschien Personwert als ein Besitz, der der Vernunft anhaftet. Es komme darauf an, daß wir uns unsere Vernunft nicht verdunkeln lassen, wenn uns Schicksalsschläge träfen, und wenn Leidenschaften spielten. In diesen gegebenen Vernunftwert, den sie ihrer Person als dem Träger ihrer seelischen Zustände zuschrieben, waren sie verliebt. Sie wollten ihn, nach den Worten Nietzsches, bei den Ohren zupfen und liebkosen.

Aber der Personwert, der uns in der Selbstbeherrschung zufließt, ist kein Vernunftgewächs, sondern Geschenk aus heiliger Tiefe. Nicht damit wir an ihm kosten und bei ihm stehenbleiben sollen, fließt er uns zu. Wohl erfahren wir in der Selbstbeherrschung gehobenes Sein. Aber das ist, wie wenn wir von einer inneren Unendlichkeit getragen würden und uns insofern gehoben fühlen. Wir erleben jenen Wert nicht als eine Würde, die wir haben, sondern als eine Würdigung, die auf uns zukommt. Die Idee der Ehre, mit der er sich verbindet, hält uns keinen Spiegel zur Selbstbeschau vor, sondern fordert von uns ein Tun, dem sie sich zuneigen kann. So ist unser wahrer Personwert kein Spielzeug für unsere Vernunftüberzeugtheit. Beherrschen wir uns selbst, schaffen wir uns Charakter an, so werden wir gewürdigt. Wir gewinnen ein ideales Selbst, das

mit der Idee der Ehre über uns leuchtet. Wollen wir uns aber als Vernunftwesen bespiegeln, die sich nur die Gewißheit ihres Personwerts nicht nehmen lassen wollen, so weicht die Hebung aus der Unendlichkeit, die unser Sein erfahren hatte, und wir greifen ins Leere.

Das ist echte Persönlichkeitsethik. Sie verführt nicht zu einer Verachtung der „Lust", so wenig der „Lüstling" Achtung verdient. Von den Lüstlingen sagt Nietzsche: „Einst dachten sie Helden zu werden. Lüstlinge sind es jetzt ... Nun verleugnen sie alle hohen Hoffnungen, und über den Tag hinaus werfen sie kaum noch Ziele." Von der Lust selber hören wir: „Man soll nicht genießen wollen. Genuß und Unschuld nämlich sind die schamhaftesten Dinge. Beide wollen nicht gesucht sein. Man soll sie haben, aber man soll noch eher nach Schuld und Schmerzen suchen." Lust an sich ist Lebenszier. „Freude, schöner Götterfunken!" Warum sollten wir uns nicht reinen Herzens von ihr beschenken lassen, auch wenn sie für den Verstand nur Wert unseres Zustandes ist? Aber der Lüstling achtet seiner selbst nicht, wenn ihn gegenwärtige Lust lockt. Lust wird ihm zum Alleinwert seines Lebens, mindestens zum Vorrangswert. Er geht in der Jagd nach Sinnengenuß auf. Was ihm als Wert seiner Person, seines ichhaften Seins, erscheint, das versinkt ihm im Rausche der Lust. Er wirft sich weg, er verbraucht sich, taumelnd zum Genuß und, im Genuß verschmachtend, zur Begierde. Er verpufft sein unbeherrschtes Leben und wird sich selbst zum Nichts. Das ist die Antwort der Ewigkeit auf die Lustethik Aristipps und Epikurs.

§ 18. Wir und unsere Affekte
Der Entschluß zum Gegenstand

Die Stoiker hatten die Selbstbeherrschung nur darauf bezogen, daß man seinen Personwert, nämlich die Ehre des vernunftbegabten Ich, gegenüber allen lüsternden Begierden und allen Wallungen feiger Furcht behaupte. Sie taten so, als gäbe es keine anderen Werterscheinungen als diejenigen unseres seelischen Zustandes und unserer beseelten Person. Einzig darauf komme es an, das gegenseitige Verhältnis von

Zustandswert und Personwert zu ordnen. Der Kreis der Selbstbeherrschung geht aber viel weiter. Er betrifft auch unser Verhältnis zu den Affekten, die auf das mannigfaltige Sein außer uns zielen. Auch hier kann man sich weichherzig in den Regungen jedes Affektes verlieren, oder man wird Herr über dessen Andrang. Man gibt im letzteren Falle die Ehre nicht ihm, sondern dem äußeren Gegenstande, auf den er sich bezieht. Man taucht nicht in den Fluten des Affektes unter, sondern stellt sich zum Gegenstande gegenständlich ein, mag man im übrigen das Verhältnis zu diesem einrichten, wie man wolle. Erst muß der Gegenstand gewissermaßen für uns da sein — und er ist immer nur durch einen Entschluß über den Affekt hinweg für uns da —, ehe wir in einem weiteren Entschluß zwischen uns und dem Gegenstande Stellung nehmen.

Das ist jetzt auszuführen. Wir brauchen dafür einen psychologischen Einblick.

Der Mensch ist angelegt als ein Kranz von leiblichen und seelischen Regungen, die ganzheitlich vom Ich durchwest sind. Dieses vermag mit seinem Willen in jenen Kranz hineinzugreifen. Was zeigt uns dieser Kranz? Wir lassen das seelische Geschehen im Gebiete des Denkens beiseite. Es genüge, die gefühlsartigen Regungen und die Triebe zu betrachten! Die Gefühle sind rein in sich selbst beschlossene Zuständlichkeiten, die teils lustbetont, teils unlustbetont, teils neutral getönt sind (Beispiele: Heiterkeit, Langeweile, Staunen). Als Regungen des Trieblebens begegnen uns „Bedürfnisse" mannigfacher Art. In jedem Bedürfnis lebt ein Gefallen, das ihm die Richtung gibt. Sinnliches Gefallen geht auf Lust, die Werterscheinung unseres Zustandes. Anderes Gefallen geht auf die Werterscheinung unserer Person. Uns gefällt Ehre, Ansehen, Anerkennung. Noch andere Bedürfnisse langen nach Wertspeise über uns hinaus. Sie wollen Nahrung haben, wie sie die Beschäftigung mit Kunst, Wissenschaft, wie sie menschlischer Umgang, menschlischer Zusammenschluß darbietet. Überall anderes und anderes Gefallen, das satt oder leer sein kann: leer, wenn ihm der Gegenstand fehlt, satt, wenn der Gegenstand so gegenwärtig ist, daß das Gefallen von ihm

selbst oder von seiner Nähe erfüllt ist. Das hungrige Gefallen heißt „Bedürfnis". Es ist Gefallen, dem das, worauf es manchmal deutlich, oft dunkel zielt, noch fehlt.

Leeres Gefallen ist mit Wünschen verbunden. Sie sind gleichsam die seelischen Fluten, mit denen das Gefallen auf seinen Gegenstand hindrängt. Hat es ihn erreicht, so legt sich die Flut, und das Gefallen sättigt sich im Haben. Es trinkt den Gegenstand, berauscht sich daran und versetzt dabei die Seele in eine andere Flutung, die wir Befriedigung (Befriedigungslust) nennen. Indem sich nämlich das Gefallen aktiv am Gegenstande sättigt, entsteht im Bezirke des zuständlichen Seelenlebens ein Behagen, das passiv ist, ein Erleiden der Seele, aber ein angenehmes, an dem sich das Gefallen nochmals sättigt. Wir mögen den Gegenstand gern leiden.

Die Sprache hat viele Wendungen, um diesen Tatbestand zu kennzeichnen. Verlangen: wir strecken die Hände aus, „langen" nach etwas. „Sehnsucht": das Bedürfnis, hungriges Gefallen, sucht den Gegenstand, an dem es sich sättigen kann. „Trieb": die Gegenstände „treiben" uns, indem sie Wünsche in uns entzünden, die uns treiben. „Neigungen": wir und die Gegenstände „neigen" sich einander entgegen.

Gefallen will sich immer am Gegenstande sättigen. Ob sich nicht auch die Gegenstände an uns sättigen wollen, indem sie Reize zu uns schicken?

„Unter den Dingen im Grunde / Liegt alles Unbekannte. / Das spricht in seltner Stunde / Zu uns als das Verwandte. / So sind die kleinsten Dinge / Und auch die größten sind so. / Ihre unsichtbare Schwinge / Berührt uns irgendwo."

(Rudolf Paulsen).[1])

Das Bild des natürlichen Seelenlebens ist nun entworfen. Ein Bündel von Trieben zeigt sich, von Begierden, die nach

[1]) „Die Abende sind warm und kalt / Und ihre sanfte Gewalt / Macht alle Dinge gut. / Ein jedes neigt sein Haupt und lauscht, / Und in den stillen Dingen rauscht / Die Schweigsamkeit wie Blut. / In diesen leisen Stunden wird / Machtlos und müd' die Zeit. / Die Dinge rühren sich ‚befreit' / Und jedes wandert unbeirrt / Zu seiner Ewigkeit." (Rainer Maria Rilke.)

Lust, von Affekten, die nach außen langen. Wir sehen ein ewiges Spiel von Hungrigsein und Sattwerden dieser Triebe. Um die hungrigen loht Wünschen, um die satten plätschert Lust. Durch alle Wahrnehmungen, die in unsere Sinne fallen, durch alle Vorstellungen, die sich bilden, tastet im Grunde der Triebe dies oder das Bedürfnis, dies oder das leere Gefallen. Es tastet nach der Wertspeise, in der gerade dieses Gefallen seinen Reichtum sucht. Andere Speise will das Lustverlangen, andere der Trieb nach Achtung, andere das Mitleid und das Wohlwollen, andere der Gemeinschaftstrieb, andere das Gefallen am Wahren, am Schönen. Auf diesen fünf Flöten bläst, um in anderem Gleichnis zu sprechen, das Leben der Seele seine Melodie.

Manche sehen in der Tat das Leben wie ein sich selbst spielendes Instrument an, das sich in seinen Tönen berausche und aus ihnen allen zusammen eine geheimnisvolle Weise mache, die wir nur vernehmen könnten, wenn wir uns ohne eigenes Wollen den Tönen überlassen, wie sie gerade in ihrer Art und Reihenfolge erklingen; wenn wir also die Triebe — denn das sind die Töne des Lebens — in uns spielen lassen, wie sie in ihrem bunten Wechsel kommen und gehen, anschwellen und abklingen, vom Leerwerden zum Sattwerden wechseln und wieder leer werden und wieder satt werden. Das ist die Losung der Biozentriker: jeden Trieb zu seiner eigenen Sättigung ansteigen lassen und die Befriedigung auskosten, die man dabei hat. Das ist von selber auch das Verhalten des Triebmenschen. Der Triebmensch treibt in den zuständlichen Fluten wie seiner Begierden, so auch seiner Affekte. Der geistige Mensch durchschwimmt die Fluten und sieht den Gegenstand. Er sieht ihn und wertet ihn.

Zwei Beispiele mögen den Unterschied des naturhaften und des geistigen Verhaltens klarmachen!

Der naturhafte Trieb der Mutterliebe pflegt außerordentlich stark zu sein. Er vor allem neigt dazu, sich sozusagen am Kinde auszubrausen. Alle Augenblicke bewundert die trieb-

hafte Mutter ihr Kind, sie verhätschelt und verzieht es[1]). Die geistige Mutterliebe lebt nicht in ihrem Triebe zum Kinde, sondern in ihrem Kinde selbst. Der Trieb kann genau so stark sein. Aber die geistige Mutterliebe will nicht sich ausbrausen am Kinde, sondern will das wohlerwogene Beste des Kindes. Die echte Mutterliebe ist von innerer Ewigkeit erfüllt und gebiert das Kind noch einmal in geistiger Weise.

So gibt es auch ein Mitleid aus Natur, das bis zur Selbstverschleuderung stark sein kann. Dennoch braust dies naturhafte Mitleid sich und immer nur sich an seinem Gegenstande aus. Der hilfsbedürftige Mitmensch ist nur das Mittel, daß man sich in den Wallungen weichen Herzens auslebt. Der geistige Mitleidswille wird stets in soziale Bahnen einlenken[2]).

So können auch alle übrigen Triebe naturhafter Drang bleiben oder gegenständlicher Wille werden. Entweder der Gegenstand, auf den sie zielen, spielt auch bei ihnen nur die Rolle eines Mittels zur Bedürfnissättigung; dem Menschen kommt es nur darauf an, in der Richtung auf den Gegenstand sich auszuleben; oder der Gegenstand tritt einem als solcher nahe. Seine Werterscheinung bedeutet einem etwas in sich selber. Man tritt mit ihm in eine geistige Beziehung.

Im ersten Falle wird der Gegenstand um sein eigenes Recht verkürzt, weil der Handelnde nichts will als sein daran satt werdendes Leben. Deswegen bleibt es gleichgültig, an welchem Gegenstande man sich befriedigt, wenn man sich nur befriedigt. Man empfindet dabei keine Nötigung, zwischen den verschiedenen Arten der Werterscheinungen zu wählen. Ob man sich z. B. wissenschaftlich oder künstlerisch oder sozial beschäftigt oder ins Kino geht, man beschäftigt sich, zerstreut sich, macht sich Unterhaltung und tut alles nur so lange, als man es wünscht, bis man es nicht mehr mag. Man hat die Beschäftigung satt bekommen, und nun ist es genug.

Auch schon vorher, als man sich fragte: „Womit willst du dich jetzt beschäftigen?", richtete man sich nicht nach den Er-

[1]) Luther: „O, wie gefährlich ist es, Vater und Mutter zu sein, wenn nur Fleisch und Blut regiert!"

[2]) So schon „Hunzinger". Aus seinen Manuskripten, Hamburg 1922.

fordernissen der Gegenstände, sondern nach seinen eigenen Bedürfnissen. Man nahm sich vor, wozu man am meisten aufgelegt war. Man wog die Stärke seiner Wünsche ab, nicht die Wesentlichkeit der Sachen. Wissenschaft, Kunst, soziale Beschäftigung, in den Armen eines Freundes liegen, ins Kino gehen, alles gilt gleich, wenn man nur gerade jetzt Bedürfnis danach empfindet und das Bedürfnis auslebt. Da gibt es keine Pflichtenkonflikte, sondern nur Wunschvergleichungen nach dem Maßstabe ihrer jeweiligen Stärke. Man folgt dem heftigsten Verlangen. Der „Lebenswille" in einem will nichts als satt werden. Er hat nur zuständliche Ziele, keine gegenständlichen Ziele und reagiert darum nicht auf Unterschiede in der inneren Art der Werterscheinungen, auf die sich das wunscherfüllte Gefallen richtet.

Ganz anders im zweiten Falle. Da gewinnt der Gegenstand geistige Innerlichkeit in uns. Jeder bedeutet, was er bedeutet. Jeder ist mir in sich selbst gewichtig und stellt *seine* Forderung an mich. Daher prallen die Forderungen der verschiedenen Gegenstände oft zusammen und zwingen mich zu einer Gewissensentscheidung. In meiner Seele entstehen Pflichtenkonflikte, die mir nicht gestatten, nur die Stärke der eigenen Wünsche abzuwägen, meinen subjektiven Aufgelegtheiten nachzugehen, sondern man muß die objektiven Bedeutungen gegeneinanderhalten und mit den Sinngebungen des eigenen und des sozialen Daseins zusammenhalten. Da entscheiden nicht die eigenen Befriedigungsgelüste, sondern die Sachforderungen der Gegenstände und der Umwelt, in der wir und sie stehen. Man setzt dem Schwanken und Flackern des Trieblebens die Einheit und Festigkeit des Willens gegenüber und hat damit schon die Haltung gewonnen, in der für uns der *Gegenstand*, auf den sich das vom Trieb durchwohnte Gefallen richtet, für weitere Entschlüsse erst wirklich *da* ist.

Wir haben das Wort „Affekt" zuletzt vermieden. Begierden, so hatten wir früher gesagt, seien Triebe, die sich auf Lust *in* uns, Affekte seien Triebe, die sich über uns *hinaus* auf anderes Sein richten. Wir tun gut, im letzteren Sinne lieber von „Neigungen" zu sprechen. Das Wort „Affekt" ist zu subjektiv

gefärbt. Es bleibt besser nur auf eine Seite, nämlich auf die subjektive Seite der Neigungen beschränkt, auf ihr Satt- und Leerwerden. Die objektive Seite der Neigungen wäre dann die Richtung des Gefallens, das im Grunde der Neigungen steht. Innerhalb jeder Neigung hätten wir so eine Dunkel- und eine Lichtseite zu unterscheiden, eine Triebseite und eine Geistseite, eine dionysische und eine apollinische. In der subjektiven oder dionysischen Seite der Neigung lebt, wer Sättigung für sich am Gegenstande sucht, wem der Gegenstand dienen soll, das eigene Wünschen und Verlangen satt zu leben. In der objektiven oder apollinischen Seite der Neigungen lebt, wer sich durch sie hindurch willensmäßig auf ihren Gegenstand bezieht, sich zu ihm hinneigt.

Beide Seiten gehören psychologisch zusammen. Aber wir können entweder in der subjektiven Seite versinken, oder wir können uns willenskräftig über das blinde Treiben und Drängen des Affekts erheben und zu dem Gegenstande als solchem Stellung nehmen, ihn bekennen oder verleugnen. So einfach dieser Unterschied ist, so wenig ist er beachtet worden. Die geistige Stellungnahme wurde meist als eine Lebensführung außerhalb und gegen Neigung verstanden, nämlich als Intellektualität, Vernunft, Verstand. So bei den Aufklärern, Kant, Hegel. Da erscheinen die klingenden Saiten des Gemütes als etwas Nebensächliches, ja als etwas zu Vermeidendes, als etwas Dunkles, Nächtiges, von dem überrannt zu werden wir uns hüten müßten. Da hieß es „Intellekt gegen Trieb, Geist gegen Leben!" Hiergegen empörten sich Gefühlsphilosophen aller Art. Sie spielten den „Trieb", den „Instinkt", gegen die anspruchsvolle Geistigkeit des „Verstandes" aus. Das Wort „Geistigkeit" wurde ihnen zu einem Verrufswort, sie bezeichneten damit ein verkünsteltes, unnatürliches Leben. Nur das naturnahe Leben des Instinktes, der Gemütserregung, der Triebe und Leidenschaften sei berechtigt.

Demgegenüber gilt es, das Wort „Geistigkeit" wieder zu einem Ehrennamen deutscher Sittlichkeit zu erheben. Das geht nur, wenn man in den Neigungen selbst die Seite betont, die auf den Gegenstand hinweist; und wenn man als Haupt-

faktor geistigen Erlebens den Willen erkennt, der an den Neigungen die Forderungen ihres Gegenstandes bejaht, die bei uns anfragen, ob wir sie in uns hineintreten lassen wollen oder nicht. Das ist selten genug erkannt worden, und so hat man auch nicht in den Neigungen das Zusammenspiel ihrer Licht- und Dunkelseite beachtet, sondern hat beide auseinandergerissen. Hier das Dunkle und Warme, die Triebe, dort das Grelle und Kalte, die Vernunft, der Verstand! Von „Neigungen", in denen Richtung und Sättigung zusammengehen, spricht man kaum mehr.

Kant hatte die Neigungen als blind und knechtisch gescholten. Besser es gäbe sie gar nicht! Sie störten bloß unsere wohlüberlegten Entschlüsse. Er sah die Neigungen nur im Element des Affektes, und dieses verwarf er. Schiller nahm mit Recht die Neigungen in Schutz. Er wußte von ihren beiden Seiten, von der Triebstärke, die sie in uns entfalten, und von ihrem objektiven Gesicht, das auf den Gegenstand gerichtet ist. Dasselbe wußte der spätere Fichte. Wenn er z. B. von der Begeisterung spricht, die der Vaterlandsliebe einwohnt und in Opfermut und Hingabe aufglüht, so trifft das die objektive Seite der Neigung und die Gemütsfärbung des einsatzbereiten Willens, mit dem wir ihren Gegenstand bejahen. Anders die Romantiker! Auch sie sahen, wie Kant, nur die dunkle Seite der Neigungen, die sie zum „Trieb" verselbständigten, und sie sahen sie mit Entzücken, umgekehrt wie Kant. Sie sahen nicht, wie Schiller und Fichte, das Licht in den Neigungen, vielmehr verwechselten sie es mit dem Blitze der Vernunft, den Kant von außen (von der praktischen Vernunft her) in sie hineinzucken ließ, oder mit dem Blendwerk des nüchternen Verstandes, den die Aufklärer gegen die Neigungen ins Feld geführt hatten. In solchem Sinne hat auch Nietzsche die Glühwärme der „Instinkte" dem kalten Lichte des Verstandes entgegengesetzt. Andererseits klagt er „Meiner Jugend Bilder und Gesichter, wie starbt ihr mir so schnell!" Das war die objektive Seite der Neigungen, die aber der Griff des Willens nicht ergriffen hat. Hat Nietzsche etwas davon geahnt, daß Richtung und Sättigung innerhalb der Neigungen

zusammengehören, und daß es in unserer Macht steht, mehr die Richtung oder mehr die Sättigung zu betonen?

Man hat in der Tat die Wahl, die zuständliche Seite der Neigungen, ihr Dunkles und Triebartiges, als solche sich auswachsen zu lassen oder sie als Schwungkraft in die gegenständliche Seite hineinwachsen zu lassen. Beides liegt in der Hand des Willens, der so oder so der Beweger der Neigung wird, entweder nachgebend und dann ziellos ihrem Dunkel verfallend, oder, vom Lichte des Gegenstandes angezogen, sie führend. Entweder „Deine schlimmen Triebe dürsten nach Freiheit. Ihre wilden Hunde bellen in deinem Keller". Wer sie losläßt, der „wirft seine Liebe und Hoffnung weg". Oder die Seele dürstet nach Sternen und „legt ihr höchstes Ziel ihren Leidenschaften ans Herz. Da wurden sie deine Tugenden und Freudenschaften". „Einst hattest du wilde Hunde in deinem Keller. Aber am Ende verwandeln sie sich in Vögel und liebliche Sängerinnen." (Nietzsche.)

Die „wilden Hunde" sind der Trieb in den Neigungen, wenn er nichts als süchtiger Trieb bleibt und das Recht des Gegenstandes verkümmert. Die „Vögel" sind die Gegenstände, denen sich die Neigung zuneigt. Ihre Schwingen in unserer Seele sind die Triebe, die nicht zur Sucht auswachsen, sondern, angeschmiegt an den Gegenstand, dem Willen zum Gegenstande gehorchen. Die Gegenstände fangen dann an, sich in der Seele ihr Nest zu bauen. Sie hören auf, abgesonderte Gegenstände zu sein, sondern erfüllen die Neigung und werden ihr Inhalt. Ein inneres Band ist von uns zu ihnen gezogen. Nun leben sie in mir, wie ich in ihnen lebe.

Der Willensentscheid zum Gegenstande bedeutet, wenn er fest ist, im doppelten Sinne eine „Entscheidung". Im Worte „Entscheidung" liegt sowohl der Begriff der endgültigen Entschiedenheit wie des inneren Sichauseinanderscheidens. Beides trifft hier zu. Regen sich doch auch Lüste und Eitelkeiten in der Seele! Sie nahen ihr mit Reiz und Rausch und wollen den Vorrang gewinnen. Die charakterprägende gegenständliche Hingabe bedeutet, daß der Entscheidungswille zum Dauerwillen, das ist zum ein für allemal entschiedenen

Willen wird, sodann, daß er zum Wesenswillen, das ist zur Tat inneren Sichauseinanderscheidens wird.

Es kann ja nicht bloß dabei bleiben, daß der Wille den blinden Trieb zügelt. Immer vollzieht man im gleichen Atem eine Sinngestaltung seines Daseins, in welcher der Wille dem Triebleben seine Richtung vorschreibt. Zur Gestaltung der Lebensrichtung bedarf man der Brücke des Trieblebens, sofern man sich entweder an die selbstischen oder an die unselbstischen Neigungen hält. Darum muß der ersten charakterschaffenden Tat, durch die man sich überhaupt zu innerer Einheit (vgl. § 17) bestimmt, eine zweite folgen, in der man sein Leben auf selbstischen oder unselbstischen Sinn stimmt, so oder so im Widerstreite selbstischer und unselbstischer Neigungen Stellung nimmt. Das ist mit dem inneren „Sichauseinanderscheiden" gemeint. Es ist die Fortsetzung, die andere Seite der geistigen Schöpfungstat, durch die man sein Leben in Herrscherkraft über Begierden und Affekte verwandelt, es ist in Verbindung mit solcher Beherrschung eine innere Urtathandlung, die sich in vielmaligen einzelnen Willenshandlungen ausgliedert. Man wird, wenn es darauf ankommt, fähig, immer wieder unselbstischen Neigungsinhalt über selbstischen oder umgekehrt zu setzen.

Damit erschaffen sich hier die unselbstischen, dort die selbstischen Charaktere. Der eine scheidet in sich ab den von Eigennutz belebten Menschen und verwandelt sich in einen über sich hinaus belebten Menschen, den Mitleidsgefühle, Ideengefühle, Gemeinschaftsgefühle erfüllen. In diesen Gefühlen bewegt man sich und ehrt in ihnen den Wert seines Lebens. Es ist unser eigenes Leben und doch ein Leben mit Schwingen über uns hinaus, ein Leben für anderes, in anderem. Man hat sein selbstisches Leben zugunsten seines unselbstischen Lebens hinter sich gelassen. Der Wille ist schöpferisch geworden. Man hat sich zur Persönlichkeit geschaffen, und zwar nicht zur selbstischen Persönlichkeit, sondern zur unselbstischen Persönlichkeit, die über sich hinaus an Gegenständen, an Mitmenschen, Gemeinschaften, für Ideen schafft.

Der umgekehrte Fall ist, daß man zu seinen Lüsten und Eitelkeiten ja sagt. „Ihr seid mir so schön, darum will ich bei euch verweilen. Ihr sollt mir immer an erster Stelle stehen." Man wirft dann gewissermaßen die Gegenstände, die Mitmenschen, die Ideen, die Gemeinschaft aus sich heraus, aus seinem Leben heraus. Auch hier ein entschiedenes Sichauseinanderscheiden: man erschafft sich zur selbstischen Persönlichkeit.

§ 19. Sittlicher Charakter oder schöne Seele?

Persönlichkeit ist nicht etwas Geborenes oder in Naturprozessen Gewordenes. Sie ist nichts in Strukturen Gegebenes, sondern gestaltet sich durch schöpferisches Vorziehen, darin man sich selber zu geistiger Einheit schafft, das Chaos seelischer Regungen unter die Herrschaft des Willens bringt. Also nicht etwa, daß sich bestimmte unserer Anlagen, Stimmungen, Gefallensregungen, z. B. die, welche auf Sinnengenuß gehen, oder die, welche auf unsere Personwerterscheinung gehen, oder die, welche sich auf Fremdwerterscheinungen richten, von selbst abschwächten oder verstärkten, bzw. von Hause aus schwächer oder stärker wären. Nein, Persönlichkeit ist Charaktertat, die Richtung und Sichtung in die Vielheit unserer Anlagen und Stimmungen hineinbringt.

Man hat manchmal in hohen Tönen die „schönen Seelen" gepriesen, ja, aus ihnen das Ideal aller Sittlichkeit gemacht. Es seien solche Naturen, die von Geburt so angelegt seien, daß ihre unselbstischen Wünsche stets über die selbstischen Wünsche siegten. Wir erinnern uns, daß die öffentliche Meinung solche Menschen sittlich lobt, die ihr eigenes Wohl oder Wehe gegen fremdes Wohl oder Wehe zurücktreten lassen, und daß sich bei Wiederholung der entsprechenden Handlungen das Lob vertieft. So kann man freilich dazu kommen, in jenen „schönen Seelen" das sittliche Muster zu sehen, zumal, wenn Wohlwollen, Mitleid, Nächstenliebe die stehenden Züge dieser Temperamentsnaturen sind. Es wäre unrecht, sie nicht hochzuschätzen. Güte, wo und wie sie erscheint, bezwingt uns. Aber wir bewegen uns nicht mehr auf ethischem Gebiete, wenn wir vor solchen Menschen den Hut abnehmen. Wir freuen uns an

ihnen, wie an jedem schönen Gewächse der Natur, und müssen auch wegen des Segens, der von ihnen ausgeht, ihr sittliches Wirken bejahen.

Trotzdem, in der Ethik handelt es sich nicht um glückliche Naturells und Temperamente. Ihr bloßes Dasein, das ohne Willen bleibt, der sich selbst setzt, gleicht dem Leben einer Pflanze. Es ist ohne sittlichen Bezug. Denn da ist nichts, was „sittlich gut" könnte genannt werden, als allein ein freier Wille in seinem schöpferischen Vorziehen. Das Vorziehen der schönen Seele ist und bleibt naturhaft. Es wird von der sinnlichen Temperatur ihrer Neigungen bestimmt. Sie streicheln immer nur die eigene Wunschstärke und kommen gar nicht in die Lage, die sachliche Treue zum Gegenstande zu erproben. Indessen sind sie mit ihrem ausgeglichenen Wesen besser daran als jene anderen naturhaft Vorziehenden, bei denen bald die selbstischen, bald die unselbstischen Wünsche stärker sind, und die so zu Wetterfahnen jedes Windes werden, der sie bald aus dieser, bald aus jener Seelenecke anbläst. Die schönen Seelen gleichen auch Wetterfahnen, aber sie sind Wetterfahnen, auf die immer derselbe Passatwind stößt. Ihr Passatwind ist die stets größere Wunschstärke, die ihre unselbstischen Neigungen vor ihren selbstischen Trieben voraus haben. So werden sie niemals hierhin und dorthin gerissen und damit in sich selbst zerrissen. Sie bleiben dieselbe biologische Einheit. Aber sie kommen niemals aus dem bloßen Temperamentswillen heraus, sie finden niemals den Sinn ihrer Tiefe, die als Selbsterschaffungstat wesenhafter Freiheit aufbricht. Ihre Lebensführung bleibt triebhaft, obzwar sie in unselbstischen Trieben leben. Auch sie leben von ihrer Peripherie her, nicht aus ihrem Zentrum heraus.

Darum ist es grundverkehrt, sie als ethisches Ideal hinzustellen, seien sie ein noch so schönes und liebenswürdiges Wunder der Natur. Ihre Gesinnung, die aus ihren menschenfreundlichen Neigungen erwächst, ist „Humanität". Vielleicht würden sie sich aus der Seligkeit ihres Naturwuchses zu sittlichen Persönlichkeiten umschaffen, wenn die Pflichten des Vaterlandes und des Volkstums an sie heranwuchteten. Per-

sönlichkeit ist Charakter t a t. Niemals kann die biologische Individualität von selbst Persönlichkeit werden, sondern wir müssen allemal unsere biologische Individualität in Persönlichkeit umschmelzen. Wir müssen uns in geistiger Einheitssetzung zu axiologischem Selbst erschaffen.

Dieses axiologische Selbst, das die Freiheitskraft und Einheitskraft unseres naturlosen Wollens hineindiktiert in unsere natürlichen Anlagen, bestimmt sich an der Hand entweder unserer selbstischen oder unserer unselbstischen Neigungen mit näherem Inhalt. Es erfüllt sich im schöpferischen Vorziehen entweder mit dem gegenständlichen Gehalt der selbstischen oder mit dem gegenständlichen Gehalt der unselbstischen Gefallensregungen. Das erste schöpferische Vorziehen, von dem wir früher (§ 17) gesprochen hatten, reißt uns aus der auseinanderfließenden Subjektivität heraus zu geistiger Einheit, das zweite schöpferische Vorziehen, um das es sich nun handelt, erfüllt diese Einheit mit dem Sinn selbstischer oder unselbstischer Geistigkeit. Wir werden selbstische oder unselbstische Persönlichkeiten. So oder so muß man sich zuerst zu einem selbstischen oder unselbstischen Ganzen schaffen, und dann gilt es, den schaffenden Entschluß in zahlreichen einzelnen Willensakten durchzuführen, in denen man gegenüber dem Andrange seiner zuständlichen Erregungen immer wieder die Zucht der einmal gewonnenen Persönlichkeit übt. Es ist ein geistiges Zentrum gewonnen, das sich ausgliedert im Kampfe mit allen Widerständen, zumal mit den zentrifugalen Regungen des Augenblicks, die Wunschgewalt über Geistgewalt setzen wollen. Die Erschaffung der geistigen Einheit führt nicht zu statischer Ruhe, sondern muß sich in einem beständigen dynamischen Strome bewähren. Dieser Strom der beständigen inneren Zucht und Selbsttreue entspringt mit der vorangegangenen Selbstsetzung. Er fließt aus der schöpferischen Charaktertat aus, mit der wir uns zu freien Einheitswesen gemacht, uns geistigen Sinn gegeben haben. Nicht erst der Augenblick, da man sich als Einheitswesen behauptet, sondern der Augenblick, wo man sich zur Einheit macht, bedeutet die Wertgeburt der Persönlichkeit.

Als solche ist schon die selbstische Persönlichkeit der „schönen Seele“ an geistigem Gehalt überlegen. Gegenüber dem geistigen Nichtsein in der schönen Seele ist der Selbstler geistig belebt, freilich geistig belebt mit negativem Vorzeichen. Er ist zu einem widergeistigen Wesen geworden. Er hat zwar sein Leben selbstschöpferisch in Einheitskraft verwandelt, die über der bloßen Natur, bei der die schöne Seele stehen bleibt, geistige Macht aufrichtet, er läßt gegenständlichen Willen gegen blinden Trieb wirken, aber der Gegenstand seines herrschenden Willens ist er selbst und immer nur er selbst.

Sowohl er wie die schöne Seele sind gegenüber der unselbstischen Persönlichkeit im Defizit, beide nach der entgegengesetzten Seite. Dem Selbstler fehlt die sittliche Schönheit der opferfähigen Liebe, der schönen Seele fehlt die geistige Selbstkraft. Ein ästhetisches Zeitalter wird geneigt sein, die „schöne Seele“ zum sittlichen Ideal zu erheben. Ein heroisches Zeitalter wird leicht dazu kommen, die harte Charakterfestigkeit, ohne Rücksicht auf ihre Richtung, in die Höhe zu preisen. Man nennt sich dann gern „Wir Starken!“.

§ 20. Vom unschöpferischen und vom schöpferischen Wollen

Man kann entweder einen Gegenstand wollen oder *sich* am Gegenstand wollen, d. h. sein eigenes daran sattwerdendes Leben wollen. Das sind zwei verschiedene *Richtungen* des Wollens. Das Subjekt ist entweder mit sich oder mit dem Gegenstand beschäftigt. Das Wollen selbst kann dabei von verschiedener *Art* sein. Erstens: Kein Wollen ist es, wenn man von einem starken Wunsche überrumpelt wird. Zweitens: Man kann zu dem Wunsche, der stark aufflammt, „ja“ sagen, ihn bewillkommnen als eine Gelegenheit, sich zu befriedigen. Man hat schon vorher ein für allemal ja gesagt zu Lebensgenuß überhaupt. Ohne daß Wünsche kommen, ist kein Genuß am Leben möglich; wer apathisch veranlagt ist oder es geworden ist, der langweilt sich durch das Leben hindurch. Auf einmal flammt eine Leidenschaft auf, und nun begrüßt man in ihr die eigene Lebenswelle, bewillkommt darin die eigene Vitali-

tät. Man kann dieses Wollen als „Gutheißung" bezeichnen. Wahl ist in solchem Wollen nicht. Der Drang des Lebens spricht uns mit etwas an, worin er seinen jeweiligen Ausdruck gewinnt. Oft genug freilich erwachen in uns verschiedene Wunschdränge, die sich ausschließen, mindestens nicht gleichzeitig erfüllen lassen. Mit der Erfüllung des einen geht die Gelegenheit, den anderen zu erfüllen, vorbei. Alsdann müssen wir wählen. „Wählen" ist die dritte Verhaltungsweise. Solche Wahl kann a) als Laune (Willkür) oder b) als ein Vorziehen erfolgen. Letzteres ist entweder vital oder schöpferisch. Das vitale Vorziehen hält sich an die größere Wunschstärke. Beides, Vorzugswahl und Willkürwahl, ist ein freies Wollen. Das vitale Vorziehen ist indessen ein freies Wollen ohne Tiefe.

Fichte unterscheidet einmal Wollen, das nur in der Erscheinung frei ist, und Wollen, das im Wesen frei ist. Das Wollen der Willkür, sowie das Wollen des vitalen Vorziehens, das uns zwischen mehreren Motiven nach Wunschstärke wählen läßt, ist frei, aber unschöpferisch frei. In seiner Entscheidung ist nichts Entscheidendes, ist kein Sichauseinanderscheiden des Menschen. Hier bricht kein ursprüngliches Leben auf, da ist bei uns selbst keine Ursprünglichkeit. Der Mensch bleibt in allen diesen drei Fällen im naturhaften Leben stehen. Es ist naturhaftes Gutheißen, naturhafte Laune, vitales (naturhaftes) Vorziehen. Jenes Gutheißen und dieses vitale Wählen zerreißen das Subjekt. Zwar bleiben wir psychologisch die gleichen Menschen mit den gleichen Bewußtheiten, wir bleiben dieselbe innere Mitte unseres Fühlens, Wollens, Vorstellens und Urteilens. Im Bewußtsein des erlebenden Ich spiegeln sich die Lebensvorgänge nach wie vor, auch wenn das Leben auseinanderfließt. Aber unsere metaphysische Einheit zerreißt, wenn wir uns naturhaft, von Trieb zu Trieb, ausleben. Vielmehr sie stellt sich gar nicht erst her.

Die lebendigen Geschöpfe wollen, je aktiver sie sind, von ihrer Wesensmitte her leben, sie wollen Zentrum ihrer selbst werden. Erst recht unser Wille ist Freiheitsmacht. Weil er aus naturloser Tiefe stammt, ist er das Gewaltigste, was der Mensch hat. Er ist ein aus sich selbst rollendes Rad, eine erste

Bewegung (Nietzsche) und vermag uns über die Naturverkettung hinauszuheben. Aber wir lassen ihn allzuoft nicht zu seiner Obmacht kommen, sondern lassen ihn absacken in Ohnmacht. So geschieht es, wenn wir unser naturhaftes Ich ausleben wollen. Da bleibt unser Wählen eine bloße Scheinmacht oder Spielmacht. Es spielt, ob wir einen beliebigen Wunsch herausgreifen oder den stärksten vorziehen, nach Laune, Willkür mit den Wünschen, und die Wünsche spielen mit ihm im einheitslosen Wechsel ihrer Stärke. Immer ist es dann eine biologische Subjektivität, so gut beim Trunkenbold, wie bei der von Zärtlichkeiten überfließenden Mutter oder in der Hurrabegeisterung schwärmender Patrioten, erst recht im Menschheitstaumel der Humanitätsapostel. Das Objekt spielt dann nur die Rolle eines Farbenkleckses, der der biologischen Ichflut aufgesetzt ist, und das Ich spielt nur die Rolle einer Wassermarke, die den Stand der Flut anzeigt. Hier gibt es keinen Kosmos, der sich schafft, sondern nur Chaos, das sich entlädt, mag es egoistisch oder altruistisch oder sonstwie brodelndes Chaos sein. Da ist der freie Wille unserer naturlosen Urtiefe nicht bei sich selber. Der muß in uns hervorbrechen als eine Kraft über der Natur, auch über unserer Natur, als ein herrschendes Wort unseres Zentrums über die Peripherie.

Als ein Lebenszentrum, das über allen seinen Entfaltungen in Einzeläußerungen gebietend stehen sollte, sind wir geboren. Im naturhaften Befriedigungsleben aber fließen wir mittels eines Wollens, das nur in der Erscheinung und nicht im Wesen frei ist, mit dem jeweilig stärksten unserer Wünsche zusammen, und dadurch fließen wir einheitslos auseinander. Denn heute ist dieser, morgen jener Wunsch am stärksten. Das subjektive Befriedigungsleben gleicht der Flucht von Vorstellungen, in der es auch keine geistige Einheit gibt, die in sich bestehen und dauern könnte. Wenn wir unsere Wunschstärke, die bloße Wunschstärke, das ist die blinde Neiglichkeit oder die jähe Leidenschaftlichkeit, bewillkommnen, dann fängt uns die Peripherie unseres Lebens, dasjenige, was an uns bloße Natur ist, und wir erlangen niemals die geistige Wesenhaftigkeit der Persönlichkeit. Wir bleiben die leere, nur psychologische Einheit

des Bewußtseins. So sieht die sich selbst verschleudernde Lebensführung aus.

Ihr steht die Persönlichkeit schaffende Lebensführung gegenüber. Sie ist das Machtwort unseres Zentrums gegenüber unserer Peripherie. Dieses Machtwort nennen wir „schöpferisches“ Vorziehen oder „geistiges“ Vorziehen. Vielleicht am besten „geistiges Vorziehen“! Denn die Persönlichkeit schaffende Lebensführung kann gar nicht anders, als daß sie zugleich den Menschen in eine geistige Linie stellt. Sie beruht auf einer allertiefsten Freiheitstat, die mehr ist als jene psychologische Oberflächenfreiheit des vitalen Vorziehens. Der Mensch betont sich im Gegensatz zur blinden Neiglichkeit, und indem ihm nun in den Neigungen das Neigliche an die zweite Stelle tritt, tritt das Gegenständliche in den Neigungen für ihn hervor. Damit wird er zugleich gefragt, ob er auch dem Gegenstande gegenüber sich betonen will oder nicht, ob er, wo es kein Ausweichen gibt, sich selbst dazu bestimmt, dem Gegenstande zu dienen und an ihm, um ihn sein Werk zu wollen, oder ob er den Gegenstand in seine eigenen Belange hineinzerrt, das heißt, ihn zum Mittel seiner Zwecke macht. In seinen altruistischen Neigungen entdeckt er den anderen Menschen, den Mitmenschen, in seinen sozialen Neigungen entdeckt er die Gemeinschaft, in seinen ideellen die Wahrheit, die Schönheit, die Gerechtigkeit, und nun fragen ihn die Gegenstände: „Öffnest du uns deine Seele, oder tust du uns Gewalt an?“

So wird er zu einer ganz anderen Art des Vorziehens aufgefordert, als jener vitalen. Vielmehr er wird sogleich zu einer doppelten Entscheidung angerufen. Denn sein geistiges Vorziehen bewegt sich in zwei Richtungen, die wir schon kennen. Die erste ist, daß er Einheit in sich selbst schafft und, in der Beherrschung seiner Affekte, den Blick auf den Gegenstand frei bekommt. Die andere ist, daß er zum Gegenstande „ja“ oder „nein“ sagt.

Sowohl im Ja wie im Nein gewinnt man ein geistiges Selbst. Der eine wendet sich erst recht in sein groß geschriebenes Ich hinein und macht aus seinen selbstischen Regungen Ziele der Herrschsucht, der Eitelkeit, des Erwerbs, der Lebensgier. Er

wird zu einem axiologisch negativen Selbst, in dem sich widersittliche Geistigkeit darstellt. Dem anderen wächst ein geistiges Selbst von axiologisch positiver Art an, indem er sich in beständiger Treue den Gegenständen seiner unselbstischen Neigungen zuwendet und an ihnen über sich hinaus schafft. In ihm stellt sich sittliche Geistigkeit dar.

Die Dynamik des geistigen Lebens bringt es mit sich, daß der sittliche Geistige viel mehr ipsissimus wird, in der Ehre und im Segen reichen Früchtetragens, als der kluge Egoist, dem bei gleicher Selbstzucht, aber im Banne der Selbstsucht sein ispse über alles geht.

Damit ist das Verhältnis von Eigenwertmoral und Fremdwertmoral geklärt. In der Eigenwertmoral (Persönlichkeitsethik) heißt es: im Verhältnis des Menschen zu sich erscheint als „sittlich gut" die feste Selbstbeherrschung des Menschen gegenüber allen Augenblicksantrieben. In der Fremdwertmoral heißt es: Moralisches Lob trifft das unselbstisch eingestellte Wollen. Nunmehr sehen wir, wie sich beides vereinigt. Die Selbstbehauptung in der Eigenwertmoral bezieht sich keineswegs auf die Erhaltung des biologischen Daseins, sondern auf die Anschaffung eines neuen Seins. Man soll sich ein geistiges Selbst aufbauen, in dem die Schöpferkraft der Wesensmitte lebt. Man soll sich aus einem Triebmenschen, der dem Augenblicke hingegeben ist, zu einem dauernden Persönlichkeitsmenschen umschaffen. Das geht immer nur so, daß man sich aus der bloßen Wunschstärke seiner Neigungen herauswendet. Dabei kommen die Gegenstände zu Gesicht. Im Verhältnis zu diesen erst kann ein Sinn unseres Lebens gedeihen, dem sowohl die sittliche Bewertung anderer, wie die Antwort der Ewigkeit folgt.

§ 21. Stehenbleiben bei sich selber

Wir sprachen von zwei Arten rangstiftenden Vorziehens. Das erste reiße uns aus der auseinanderfließenden Subjektivität heraus und schmiede uns zu fester Einheit. Man bleibt nicht im Affektiven der Neigung hängen, sondern reinigt die Sicht auf ihren Gegenstand. Dessen Belange treten vor unser gei-

stiges Auge. Aber auch unsere Belange melden sich an. Welche Belange werden wir vorziehen, aus welchen werden wir den Sinn unseres Lebens formen? Hier ist der Rubikon, über den wir schreiten müssen, oder vor dem wir zurückweichen. Hier stehen wir vor dem Willensentschlusse, der über unseren Lebenssinn entscheidet. Der unselbstische Willensentschluß trägt uns über uns hinaus in schöpferische Weiten. Der selbstische Willensentschluß läßt uns in unseren Grenzen zurück. Mit dem unselbstischen Willensentschluß ergreifen wir die Forderungen des Gegenstandes. Mit dem selbstischen Willensentschluß ziehen wir den Gegenstand in unsere eigenen Belange hinein. Dem selbstischen Vorziehen fehlt die Farbe des Schöpferischen.

In unserem Zusammenhange handelt es sich nicht um solche selbstische Handlungen, die unter die Urteile „verwerflich" und „ungut" fallen, wo man also rücksichtslos oder verbrecherisch Andere und Anderes um eigenen Vorteils willen schädigt. Über Lügner und Betrüger, Schieber und Diebe, Räuber und Mörder, Ehebrecher und sonstige Schädlinge am Volkskörper sei kein Wort verloren. Ihre Selbstischkeit vergreift sich an Mitmenschen, am Volkstum, an den idealen Gütern. Hier aber geht es um eine Selbstischkeit anderer Art, um eine in sich bleibende Selbstischkeit, wo nichts und niemand geschädigt wird. Es ist die Selbstischkeit dessen, der einem Gegenstande recht gern mit seiner Neigung begegnet, nur daß er von jenem h a b e n will, statt sich selber hinzugeben. Statt sich mit den Forderungen des Gegenstandes zu erfüllen, bemächtigt man sich dessen in einer feineren und geistigeren Weise. Man zehrt von dem Gehalt des Gegenstandes, um vor sich selbst in erhöhtem Wertscheine dazustehen. Man hascht nach Eigenwert und dreht sich mit dem Gegenstande um sich selbst, ohne das Herz zu ihm zu finden. Das ist die Weise derer, die sich selbst „vervollkommnen" und „erweitern" wollen. Sie sind Herren ihres Trieblebens geworden. Sie haben ihre auf sich selbst bezogenen Zustände in der Gewalt, lassen sich nicht von Zorn oder Furcht hinreißen, besiegen ihren Ärger, bewahren ihre Gemütsruhe. Ebenso beherrschen sie die Affekte, die nach außen zielen. Sie zügeln ihre Wünsche. Ihre Zuneigungen und Abneigungen verdunkeln ihnen nicht den Blick auf die Gegen-

stände. Aber es ist ein Blick, der geistige Beute sucht, ein Blick, der von Hunger zeugt.

Sie haben Beute im Blick, weil sie ihren Hunger meinen, den psychologischen Hunger, den sie haben, nicht den metaphysischen Hunger, der sie haben will. Als man sich zusammenriß und seiner zuständlichen Erregungen Herr wurde, da wurde man, wie von einer inneren Macht, über sich hinausgehoben, und das Idealbild der Ehre begann über solchem Dasein zu leuchten. Aber kommt nicht die Fruchtbarkeit einer schaffenden Seele hinzu, so bleibt das Bild der Ehre leer. Das füllt sich nur, wenn uns unser schenkender Wille über das eigene Sein hinausträgt, in Leistung, Hingabe, Opfer hinein. Darauf geht der metaphysische Hunger in uns; so setzt sich die Herrenethik wahrhaft und königlich fort. Solange wir diesen Weg nicht gehen, läßt uns der metaphysische Hunger nicht los, der uns in der Einheit Wert, aber in der bloßen Einheit kein Glück finden läßt. Eben darum wird dieser Hunger leicht so verstanden, als ob uns selber etwas fehlte. Man meint, einen psychologischen Hunger zu leiden. Etwas im eigenen Sein sei noch im Rückstande, oder man sei in sich selber noch nicht reich genug, und nun bemüht man sich, strebend und immer strebend, über den gegenwärtigen Stand seiner selbst in einen höheren Stand hineinzukommen, indem man nach Zufuhr von außen ausschaut. Freilich, je mehr man sich selber ausfüllen und seine Persönlichkeit pflegen will, um so leerer bleibt das metaphysische Bild der Ehre. Der Weg unserer Fruchtbarkeit ist, daß wir selber Frühlingserde werden. Er geht von innen nach außen. Er geht nicht von außen nach innen, indem wir Blütenzweige abreißen oder süße Trauben naschen wollen.

Manchen will das nicht in den Kopf, und sie finden nicht das Herz, den Weg über sich hinaus zu versuchen. Ihnen erscheint es verwunderlich, daß sich die innere Leere gerade dann von ihnen hinwegheben sollte, wenn sie sich in der Hingabe an andere oder anderes hinwegschenken. Viel eher möchten sie meinen, die innere Leere liege daran, daß ihr Sein noch nicht entwickelt ist. Sie müsse weichen, wenn man seine Anlagen entfalte. Darum rufen sie: „Vervollkommne dich!". Aber unsere Anlagen entwickeln sich nicht von selbst. Erst in der Ergän-

zung mit anderem Sein entwickelt sich alles Leben. So müssen sich auch unsere Anlagen mit der Außenwelt berühren, um aufzubrechen. Indem wir deren Gehalt in uns hineinnehmen, brechen sie in der Aneignung auf. Darum fügen Viele dem Vervollkommnungsrufe hinzu: „Erweitere dich!" „Lasse gegenständlichen Stoff in dich hinein, an dem du ergänzen kannst, was in dir noch fehlt. Lasse dich von ihm befruchten! Er soll sowohl dazu dienen, dich seelisch zu bereichern, wie deinen Anlagen Schwung und Blüte zu bringen!"

„Vervollkommne dich, erweitere dich!" Und als drittes: „Werde eine harmonische Persönlichkeit! Laß dein Interesse an den Gegenständen gleichschwebend und vielseitig sein und sorge für den Gleichklang deiner Kräfte des Kopfes, des Herzens und der Hand!" Das ist der dreifache Ruf derer, die immer wieder das Wort „Persönlichkeit" im Munde führen.

Man mag das Verfahren der Erziehung danach einrichten. Es ermöglicht den jungen Menschen, sich zu schulen und zu bilden. Aber diese Gewöhnung darf nicht die Sehnsucht nach Hingabe ersticken. Weckt man nicht den Willen, mit den entfalteten Kräften, dem erweiterten Gesichtskreise anderen zu helfen, einer Sache zu dienen, Werk zu schaffen, die Aufgaben zu ergreifen, die nach unseren durchgeformten Fähigkeiten, nach unserer sachgerechten Leistung rufen, so naht der Umschlag ins Selbstische und Unfruchtbare. Mancher bleibt bei sich stehen. Man will sein eigenes Wesen pflegen. Man spiegelt sich selber und immer nur sich selber in dem, was einem an Kraft und Fülle geschenkt ist. Man sieht sich groß im Besitze der Bildungsgüter und will sich immer größer sehen, man will sich immer mehr an seinem eigenen Bilde befriedigen. Oder man fängt an, an den Bildungsgütern zu schlecken, und will noch immer mehr davon an sich heranziehen und in sich hineinschlingen. Jeder neue Gegenstand soll diesen Bildungsbeflissenen etwas Neues bieten. Sie wissen nicht, daß es viel besser ist, sich an eines hinzugeben, statt vieles in sich aufzunehmen. Denn in jedem Gegenstande, an den man sich hingibt, ist Schicksal, das uns spannt, während man am Vieltönen des Vielerlei Richtung und Spannung des Lebens verliert und auf dem inneren Ohre taub wird.

Solche Sucht nach mehr und immer mehr zeigt an, daß die innere Leere fortbesteht. Sie ist nicht aus der Seele derer gewichen, die sie mit Selbstvervollkommnung und Selbsterweiterung harmonisch ausfüllen wollten. Der Reichtum ihrer Oberfläche verdeckt ihnen den Hunger ihrer Tiefe. Wie war es, als sie, sich selbst beherrschend, ihre innere Einheit schufen? Wir sagten es schon, da war es, als höbe sie eine geheime Hand über ihr biologisches Ich hinaus und hüllte sie in die Würde eines Selbst. Die Idee der Ehre leuchtete darüber mit der Forderung, alles an Ehre zu wagen, und erfüllte uns mit der Kraft des Vollbringens. Wir merkten, mit uns sei Ewigkeit verbunden, die uns ehrenhaft haben will, mag unsere Zeitlichkeit bei Behauptung der Ehre zugrunde gehen.

Aber auch das in die Idee der Ehre getauchte Selbst ist noch etwas Besonderes. Es ist in seinem Fürsichsein, in seiner Eigenheit wie eine Insel, die vom Lebensstrome umflossen wird. Es müßte selber Strom werden, der in die große Lebensbewegung einfließt, statt daß es aus dem heranbrausenden Wogenschwall die Sandkörner anhäuft, um immer mehr Insel zu werden. Werfen wir uns in den Strom des Lebens mit Hingabewillen an das, was um uns ist, wandeln wir unser Fürsichsein in das Sein für anderes, so hebt uns abermals heilig große Hand und macht uns in einer neuen Weise zu Wellen der Ewigkeit. Jenem Hunger der Tiefe, der uns werthaft haben will und über unserm Wertwerden das Ewigkeitslicht der Ehre breitet, genügt es eben nicht, daß wir bei unserm Personwert stehenbleiben. Er will uns konzentriert haben in uns selbst. Aber wir sollen auch geistig belebt sein in Hingaben über uns hinaus. Aus der Tiefe heraus werden wir geistig belebt, wenn wir uns hingeben. Gegen diesen Zug der Tiefe verstoßen die, die nichts im Sinne haben, als sich zu vervollkommnen und zu erweitern, und die für die Gegenstände, die ihrer Seele nahen, nichts übrig haben, als daß sie für sich den Rahm abschöpfen.

Aus unseren früheren Darlegungen ergibt sich, daß das Stehenbleiben bei sich selbst noch eine andere Weise annehmen kann. Man erspart sich nämlich überhaupt die Straffung zur Persönlichkeit und sinkt in das Chaos bloßer Zustände zurück.

So sind die „Biozentriker" eingestellt. Sie rücken nicht nur von jeder gegenständlichen Formung unseres Affektlebens ab, sondern rücken auch schon davon ab, daß man sich zur Einheit einer Persönlichkeit forme. In beidem sehen sie eine Vergewaltigung des biologischen Lebens, das gerade in unseren Affekten flute und den Rausch der Sättigung suche. Der Einheit setzende Wille, so lehren sie, frevle an den Affekten und damit am Leben. Ihre Verdrängung bedrohe uns mit seelischer Vergiftung, der wir nur entgehen könnten, wenn wir uns den Affekten überließen, die in uns aufschäumen. Täten wir das, gäben wir ihrem Schwellen und Drängen nach, nähmen wir sie, wie sie kommen, als unser Schicksal, dann wuchteten sie mit reichen vollen Wogen in uns daher, und das Leben umarme uns mit allen Schauern seiner Größe und aller Seligkeit seiner Schönheit.

Das ist keine Herrenethik mehr im Verhältnis zu sich selber. Erst recht ist es keine Ethik der Hingabe an Gegenstände über uns hinaus. Schöpferisches Wollen ist Freiheit, die die Neiglichkeiten zerteilt. Die Biozentriker bringen es überhaupt nicht zum Wollen. Sie haben sich in das bloße Neigungsleben vergafft. Sie verlieren praktisch die Freiheit des Willens und entmächtigen darum den Willen, den sie hassen, auch theoretisch. Sind sie in den Affekten satt geworden, die von den Gegenständen herrühren, so werden sie der Gegenstände satt (z. B. des Liebespartners), und so entmächtigen sie theoretisch die Gegenstände überhaupt. Diese werden ihnen zu bloßen „Bildern", die im Spiegel der Triebe erscheinen und wieder verschwinden. Die Biozentriker entmächtigen schließlich sich selber. Sie machen sich einheitslos und verlieren den Helden in der Seele. Man lebt sich an der Ehre und Würde eines Selbst vorbei und verwandelt sogar noch das biologische Ich in einen Strudel von Schaum und Gischt.

Es ist nicht der Sinn unseres Tiefenhungers, daß wir bei uns stehenbleiben. Schon seine natürlichen Anlagen weisen den Menschen über sich hinaus. Ihm sind Neigungen gegeben, die von Hause aus auf Gegenständlichkeiten um ihn gehen, auf das Du, auf das Wir, auf das Es, nämlich auf Mit-

menschen, Gemeinschaften und auf dingliches Dasein. Wohl sollen wir uns in uns selbst verfestigen, wir sollen Herren unserer zuständlichen Erregungen werden und uns ihnen gegenüber in unteilbarer Einheit behaupten. Aber das soll auch unserm Verhalten nach außen zugute kommen. Wenn wir Gewicht in uns haben, so haben wir auch Gegengewicht gegen die Reizungen, die von den Gegenständen um uns ausgehen und uns in Affekte versetzen. Es darf nicht sein, daß wir uns unbeherrscht dem Spiele der Affekte preisgeben. Ihnen muß ein gefestigter Wille begegnen, der in echter Freiheit zu den Gegenständen ja oder nein sagt.

Die Hüter ihrer Selbstvervollkommnung und die Biozentriker sind Neinsager nach entgegengesetzter Richtung hin. Jene wollen ihr Zentrum reich und reicher leben. Sie schreiben das Wort „Geist" dreimal groß und holen sich ihren Geist von den Gegenständen her. Jeden Gegenstand mit dem Reize des Neuen nehmen sie begierig in sich hinein. Diese schreiben das Wort „Leben" dreimal groß und nennen ihre Zustände „das Leben". Das wolle und müsse sich satt und satter leben, unter den Fängen des Geistes sterbe es ab. Jene, als Impressionisten, wollen sich entwickeln, diese, als Expressionisten, lassen ihre Affekte sich entwickeln. Jene untergraben die Bedingung, daß Unendlichkeit, die ihnen den Klang der Ehre geschenkt hatte, als sie einheitsförmig wurden, in ihnen auf neuen Seiten tönt. Ihr „personari" stockt. Diese machen die Persönlichkeitsethik gar rückgängig. Sie zerbrechen in sich selbst das „Individuum", zu dem uns unser einheitsförmiger Wille erhebt. Von dem „Leben", das höheres Leben in unserm Leben werden will, werden diese und jene verneint.

Anders geht es den Menschen, denen das Auge ihrer Neigung zum Liebesblick auf die Gegenstände wird, und die sich mit deren Forderungen erfüllen. Lassen sie die Forderungen in sich tönen, so tönt bei ihnen Unendlichkeit. Ihr „Ja zu den Gegenständen" heißt Hingabe, die aus willenhafter Entscheidung quillt. Über ihrer Selbstentscheidung zu innerer Einheit lag der Ton der Ehre. Ihre Entscheidung über sich hinaus begleiten neue Töne der Ewigkeit.

VIERTER ABSCHNITT

IDEEN-ETHIK

§ 22. Hingabe und Idee

Wir haben gesehen, wie verschieden sich mütterliche Liebe gestalten kann. Sie kann unbeherrschter Drang bleiben, und sie kann unselbstischer Dienst am Kinde werden. Wir selber gleichen Müttern, in deren Seelen sich die Werterscheinungen des Du, des Es und des Wir geboren haben. Ihre Schwingen in uns sind unsere unselbstischen Neigungen zu Personen und Gegenständlichkeiten. Auch uns steht es an, den Inhalt unserer Neigungen erst einmal gegenständlich zu sehen, indem wir durch die zuständlichen Wolken der Neiglichkeit hindurchsehen. Wir sollen nicht wie die überzärtliche Mutter sein, die niemals ihr wirkliches Kind sieht, sondern immer nur ihr Gefühlskind, das vom Nebel ihrer Zärtlichkeit verhüllt ist. An Stelle des gehätschelten Kindes muß das von Aufgaben umlichtete Kind treten, das uns Pflichten zuruft.

Wir kennen die Vorbedingung dafür. Es gilt zunächst das Gewoge unserer Triebe überhaupt zu zerteilen, um Charaktere zu werden, die sich zu unerschütterlicher Willenseinheit gestalten. Es gilt dann nochmals unsere Affekte zu zerteilen, um freies Blickfeld für die Gegenstände zu bekommen und uns an ihnen oder ihnen gegenüber einen Lebenssinn zu geben, dem man das Aufflackern seiner Gelüste unterordnet. Man kann sich ihnen gegenüberstellen, indem man seinem Leben einen Ichsinn gibt. Man zieht dann zwar in sich schöpferisch vor, nämlich die Einheit der Person vor den Wallungen der Zustände, zieht aber unschöpferisch sich selber allem andern vor. Der Gegenstand wird nur Mittel zu unseren eigenen Zwecken. Dann tötet man das Kind in seinen unselbstischen Neigungen.

Oder man gibt seinem Leben an den Gegenständen einen Du-Sinn oder einen Es-Sinn oder einen Wir-Sinn. Dann schaut uns aus dem mitmenschlichen Du, dem dinglichen Es, dem Wir der Gemeinschaft das Auge ewiger Kindschaft an.

Nehmen wir Beispiele für selbstisches und unselbstisches Verhalten! Das Leben der Menschen mit den Dingen, nachdem wir sie klar ins Auge gefaßt haben, kann ein Herrschaftsleben sein: er unterwirft sie sich technisch. Es kann ein Besitzerleben sein: er macht sie zu seinem Eigentum, er umgibt sich mit ihnen, er macht sie zu Teilen seines erweiterten Ich. Oder aber man stellt sich, sei es wissenschaftlich, sei es künstlerisch zu ihnen ein. Dann geht es rein um die Dingwelt als solche. Der wissenschaftliche Mensch knüpft daran an, daß jedes Ding in Beziehung zu anderen steht. Das Wesen solcher Beziehungen ist, daß sie gelten. So begegnet ihnen unsere geltungserfüllte Einsicht. Die künstlerische Schau knüpft an das Existieren der Dinge an. Jede Einzelexistenz hat ihren besonderen Gehalt. In diesen fühlt sich der Künstler ein. Beide, der Forscher und der Künstler, und nur diese, geben sich unselbstisch an das Es, an die Dinge hin, jener in der Form der Intellektion, dieser in der Form der Anschauung.

Wie selbstisches und unselbstisches Verhalten zum mitmenschlichen Du aussieht, davon zeugen unzählige Beispiele des täglichen Lebens. Wir brauchen uns nur an jene Urteile „verwerflich", „ungut", „korrekt", „verdienstlich" zu erinnern, mit denen die öffentliche Meinung die Grade selbstischen und unselbstischen Handelns unterscheidet. Man denke auch an das hochmütige Mitleid, das von seinem „Opfertum" Zinsen haben will.

Wie man sich aber zum „Wir" der Gemeinschaft stellt, wie man ihm in selbstischer oder unselbstischer Haltung begegnet, das zeigt sich schon an der Art, wie man jenes „Wir" auffaßt. Es gibt Auffassungen, die von vornherein selbstische Gesinnung einschließen, z. B. wenn man in der volklichen Gemeinschaft nur einen Wohlfahrtsverband sieht, der jedem ermöglichen soll, sein gesichertes Dasein zu leben und zu entfalten. Da wuchert die Gesinnung von Spießbürgern, für die Recht

und Staat nur bezahlte Einrichtungen sind, die sie sich zum Schutze vor Belästigungen halten. Wer dagegen sein Leben und Dasein für das Vaterland hingibt, der denkt das Wir der Gemeinschaft gewiß nicht mit den Begriffen seines Einzeldaseins, sondern es ist, als ob ein überindividuelles Wir in ihm dächte und handelte.

Überall, wo sich Menschen in sich selbst zur Einheit setzen und sich klar gegenüber ihrer Umwelt entscheiden, wie ihnen diese in Dingen, Mitmenschen, Gemeinschaften begegnet, setzt sich in ihnen die Durchtönung fort, die sie, als sie sich erst einmal Charakter überhaupt anschafften, zu Persönlichkeiten hatte werden lassen. Wer die Gegenstände, die ihn umgeben, selbstisch mißbraucht, dessen Persönlichkeitsleben nimmt ab. Der Ton der Ewigkeit in ihm kehrt sich um. Kräfte von innen ergreifen ihn, die ihn verzehren. Wer sich den Gegenständen liebend öffnet, dessen Persönlichkeitsleben steigert sich. Als er sich zu innerer Willenseinheit und Ganzheit schuf, da tauchte sich sein Dasein in das Ideenlicht der Ehre, der Freiheit und der Selbsttreue. Das waren Subjektideen, die sein eigenes Dasein mit Ewigkeitsgehalt anleuchteten. In den unselbstischen Hingaben erleben wir ein zweites Ideenwunder. Objektideen entzünden sich. Das geistige Leben nimmt damit gleichsam selber das Wort, um uns weiterzuführen. Es glänzt die Gegenstände unserer Hingaben mit Strahlen der Unendlichkeit an und beschert uns in der Hingabe an sie ein Tiefenglück, das mehr ist als alle Befriedigungslust im Sattwerden unsere Triebe. So wahr es ist, daß im Sattwerden unserer blinden Wunscherregung der Hunger der Ewigkeit nicht satt wird, so wahr ist es, daß er an uns satt wird, wenn wir uns hingeben, und daß wir selber dann in das Glück werthaft werdenden Lebens hineingenommen werden.

Unsere Hingaben über uns hinaus sind in Wahrheit Hingaben in unsere unselbstischen Neigungen hinein, deren Gegenstände es uns angetan haben. Nichts von außen zwingt uns, ihnen das Ja unseres Willens zu geben. Wir selber müssen in unsern Sittentag schreiten. Der freie Entschluß macht dann auch die Hingabeethik zur Herrenethik. Auch hier ziehen wir rangstiftend

und schöpferisch vor. In der Persönlichkeitsethik rang mein Zustandsich mit meinem Wertich, mein Trieb mit meiner Ehre. In der Hingabe ringt mein selbstisches Gefallen an mir mit meinem unselbstischen Gefallen an anderem. Der sittlich Vorziehende gibt den Gegenständen seiner unselbstischen Neigungen die erste Stelle, seinen Lüsten und Eitelkeiten räumt er nur die zweite oder dritte Stelle ein. Nicht, daß er ein Sauertöpfer wäre, nicht daß er es sich verwehrte, sich auch an sich selber zu freuen, an seinem Dasein, seinen Gaben, seinen Erfolgen. Aber es geht ihm gegen die Ehre, die Forderungen seiner unselbstischen Neigungen leiden zu lassen gegenüber den Gegenständen seiner Eigenliebe. Er geht den Weg inneren Sieges.

Stiften wir so in uns selber Rang, dann, so hörten wir, folge unserer tätigen Hingabe über uns hinaus ein neues Erleben. Übersinnliches rege sich in uns. Über den irdischen Gegenständen unserer Hingabe entzünden sich Ewigkeitslichter. Die Idee der Liebe schüttet ihren unendlichen Gehalt über unseren Willen zum Du aus. Nicht ist der andere Mensch Sinn über mir. Aber in meinem Verhältnis zu ihm setzt sich Sinn über mir, der Ewigkeitssinn der Liebe. Ebenso gehen über meiner Arbeit im Lande der Wissenschaft und Kunst die Ewigkeitssonnen der Wahrheit und Schönheit auf, und um das Band der Blutsgemeinschaft weben sich die heiligen Ideen von Vaterland und Volkstum.

Das alles sind keine Ideen, die überzeitlich und überräumlich vorher gegeben wären. Sie sind nicht statische Wesenheiten, sondern entstehen als dynamische Lichtblitze der Ewigkeit. Bevor wir das Willensja zu unseren unselbstischen Neigungen sprechen, sind sie nichts. Auch nicht aus unserem Willen zur Hingabe können sie entspringen, so wenig wie die Idee der Ehre aus unserm charakterschaffenden Willen entspringt. Alle diese, mit Unendlichkeit erfüllten Ideen entspringen aus heiliger Tiefe am Hebel unserer Willensentschlüsse und erfüllen sich dann sogleich mit Forderungen an unseren Willen. So entzündet sich beim Forscher die Idee der Wahrheit über den Dingbeziehungen, beim Künstler die Idee der Schönheit

über den Einzeldingen. Eben damit vertiefen sich bei jenem die Kräfte schöpferischen Denkens, bei diesem die Kräfte schöpferischen Schauens. Im gewöhnlichen Beziehungsdenken und im gewöhnlichen Anschauen gibt es solche verwesentlichte sinnbewegte Hingabe nicht. Der Forscher dagegen geht mit der Idee der Wahrheit, und der Künstler geht mit der Idee der Schönheit schwanger. Er ist nicht etwa dem Abstraktum „Schönheit" hingegeben, sondern im Lichte der Schönheit ist er jedem einzelnen Dinge selbst zugewendet. Er versenkt sich darin, von der Idee der Schönheit inwendig berührt. Ohne diese Ergriffenheit mag man sich noch so oft in einen Gegenstand versenken, es wird doch kein künstlerisches Schauen daraus. Der Künstler ist wie verwandelt, wie bezaubert von seinem inneren Erleben. Seine verwesentlichte Anschauung ist mit den Kräften des Uranfanges begabt. Sie trifft die ewige Jugendlichkeit der Dinge. Es ist in ihr, als ob sie aus der Stille der Ewigkeit soeben herausgetreten seien.

Dieselbe Rolle spielt für den wissenschaftlichen Menschen die Idee der Wahrheit. Beizehungen gelten, Wahrheit ist Licht des Geltens, so wie Schönheit Licht der Eigentümlichkeit ist. Der wissenschaftliche Mensch will verstehen. Verstehen kann man nur in Zusammenhängen, indem man in das Beziehungsleben der Dinge eintaucht. Im einsichtigen „Verstehen" des Forschers leuchtet das Licht des Geltens. Es ist mit Geltungsgewalt begabt. Kant hat das die „Kategorien" genannt. Beim Künstler steht der einzelne Gegenstand im Vordergrunde, und die Beziehungen schwingen nur unbewußt mit. Beim Forscher stehen die Beziehungen im Vordergrunde, der Gegenstand wird in das Geltungsleben der Beziehungen einbezogen. Ein Reich des Geltens will unter den Händen des Forschers werden als Totalität aller Beziehungen. Für den Künstler gewinnt der von ihm angeschaute Gegenstand eigene Totalität, die aber der Totalität jedes anderen Gegenstandes nicht fremd ist. Nach allem: in der Kunst verwesentlicht sich die sinnliche Funktion des Wahrnehmens zu sinnerfülltem Schauen; in der Wissenschaft verwesentlicht sich das Denken von Beziehungen,

das sich in jeder Wahrnehmung dunkel regt, zu notwendigem und allgemeingültigem Beziehungsdenken.

Wie in der wissenschaftlichen und künstlerischen Hingabe, so ergreifen uns auch in jeder anderen Hingabe Kräfte von innen. Sie heben die Gegenstände unserer Hingaben in Ideenlicht, werfen unendlichen Sinn über sie, dem sich ein heiliges Soll verflicht, das uns zu nimmermüder Leistung aufruft. Diese Forderung bleibt immer über uns. Sie gestattet uns nicht, selbstgefällig bei uns auszuruhen. Aber zugleich werden wir von geheimem Auftrieb durchwest. Schaffenskräfte entbinden sich in unsere Anlagen hinein und befähigen sie zu erhöhtem Schwunge des Leistens. Wie von innerer Macht her werden unsere Gaben zu jenen Aufgaben gedrängt, die, aus unseren eigenen Neigungen erwachsen, Ideenlicht erhalten haben und uns mit dem fordernden Gesichte der Pflicht, unserer Pflicht, ansehen. Nicht nur in der Peripherie unseres Daseins, im Felde unserer Anlagen, wirkt solche Verwesentlichung. Auch und zu allererst unser Zentrum trifft ein Wertstrom. Wer sich in schöpferischem Vorziehen unselbstisch hingibt, der fühlt, daß sich sein eigenes Dasein mit Gehalt erfüllt. Er fühlt, daß ihn ein wesenhaftes Wertleben trägt, wie solches auch zu seiner Selbstbeherrschung kam. Es ist, als ob sich die Welle persönlicher Würde, die ihn dort ins Licht der Ehre hob, sich nun erst ganz verdichtete und in Dauer erhielte.

Wir stehen mit dem allen in einem Lebensstrome, der jede biologische Lebendigkeit übersteigt, wenn er auch im Bette der letzteren vor sich geht. Nichts mehr von innerer Leere, wie wir sie heimlich doch verspürten, als wir mit der Bemühung um Selbstvervollkommnung und Selbsterweiterung nur immer um uns selbst kreisten! Damit ließ sich das Gefühl, unsere biologische Wirklichkeit sei und bleibe ein Nullwert, wenn wir nicht über uns hinaus schaffen, nicht übertäuben. Um so merkwürdiger, daß unser Leben gerade dann Wert und Gehalt annimmt, wenn wir uns an anderes verschenken, wenn wir aus dem Unsrigen hergeben, helfend und dienend, leistend und opfernd. Dieser Wert kann nicht von den Gegenständen außer uns herrühren. Denn es bleibt immer dieselbe innere

Erhebung, wie verschieden die Gegenstände seien, an die wir uns hingeben. Die kleinste Arbeit, in Treue verrichtet, hebt uns in diesen Adel. Unsere biologische Wirklichkeit verklärt sich dann. Es ist, als berührte uns Ewigkeit und weihte unser Ich zu einem ideellen Selbst, das sich immer wieder erneuern soll.

Vom Finger der Ewigkeit zeigten sich uns aber auch die Gegenstände berührt, deren Werterscheinungen wir das Ja unseres Willens geschenkt haben. Ihre Werterscheinungen werden uns zu „Ideen". Ideen sind nicht übersinnliche Wesenheiten, die aus einer jenseitigen Welt herableuchten. Es sind schlicht und einfach die Gegenstände unserer unselbstischen Neigungen selber, sofern sie in den Lichtkegel eines geheimen Scheinwerfers treten, der von innen in uns aufgeht. Sie nehmen das Gepräge von Ewigkeit und Unendlichkeit an, indem sie uns unsere Aufgaben an ihnen ins Unendliche gehoben vorhalten. Diese irdischen Aufgaben erfüllen sich mit ideeller Forderung an uns, die uns zu unbedingtem Einsatze ruft. Solche Forderung geht, während wir den Gegenständen unserer Hingabe unsere Leistung schenken, immer vor uns her. Wir haben die Empfindung, ihr immer genügen zu müssen, aber niemals zu Ende genügen zu können. Beides geht Hand in Hand: daß unendlicher Sinn, ein ewiger Wertgehalt, den wir „Idee" nennen, über den Gegenständen unserer Hingabe aufleuchtet, und daß uns dann eben diese Ideen mit einer unbedingten Nötigung, die wir „Pflicht" nennen, ergreifen.

Das ist wiederum eine Lebenstatsache, die nicht aus den Möglichkeiten des biologischen Lebens begriffen werden kann, das überall in Bedingtheiten eingespannt ist. Die Unbedingtheit der Pflicht sprengt alle Bedingungen. Sie übertönt auch den Ruf des biologischen Lebens nach Selbsterhaltung.

Ein Licht geht vor uns her, die Pflicht.
Das ist kein biologisch Licht.
Von innen kommt ihr heller Schein,
Als nähm' ein Gott die Seele ein.

Sie füllt dein Wollen und dein Tun,
Ihr Anruf läßt dich nimmer ruhn.
Er bringt uns Segen, Kraft und Freud'.
So zeigt sich Sinn der Ewigkeit.

Das ist die Herkunft des imperativen Soll, das unser sittliches Tun durchtönt. Nicht ist es, wie Kant meinte, ein Befehl, der leer und abgezogen in sich selber bei uns geisterte; sondern wir fühlen ihn als das Unendlich *werden* der Aufgaben, die von den Gegenständen unserer unselbstischen Hingabe her in uns aufsteigen und der Sinn unseres Lebens werden wollen. Es ist eine Unendlichkeit, die uns zugleich nötigt und durchkraftet, so daß wir schöpferisch werden und zu Leistungen getragen werden, die weit über das Alltagsleben hinausragen. Wir sprechen dann mit Fichte von „Begeisterung".

So verwesentlicht sich das ganze Sein des *willenhaft* hingegebenen Menschen. Unser natürliches *Gefallen* an der Werterscheinung des Gegenstandes wird zu höherer Liebe. Unsere *Vorstellung* vom Gegenstande wird zum Bewußtsein eines ewigen Sinnes, der in ihm für uns hindurchscheint. Unser *Selbstgefühl* empfindet das Dasein für Aufgaben, in die uns jener Sinn hineinstellt, als die Ehre unseres Seins. Wir fühlen uns in der Leistung für die Aufgaben in einen wesenhaften Personwert hineingehoben, ohne ihn erstrebt zu haben, der nicht als bloße Werterscheinung besteht. Und unser *zuständliches Empfinden* taucht sich, wenn wir leistend in der Pflicht der Aufgabe leben, in ein Tiefenglück, das mit Lustgefühlen und Wunschbefriedigungen unvergleichbar ist. Wir nennen es „Seligkeit".

Was hätte das Alltagsglück der Eudämonisten, der Kitzel von Lust, Macht, Vorteil, Nutzen, Gewinn, damit zu tun! Aber in dem Glücksstandpunkte, der immer wieder in ethischen Theorien auflebt, der von Aristipp an über Epikur, Gassendi, Bentham, J. St. Mill, Spencer unaustilgbar durch die Geschichte der Sittlichkeit, *nicht so durch die deutsche Geschichte der Sittlichkeit*, geht, mag eine Ahnung liegen von diesem ewigkeitserfüllten Tiefenglück. Die Eudämonisten

haben immer wieder nach menschlichem Oberflächenglück gezielt und damit die mahnende Leere in der Seele übertäubt. Sie verschwindet nur, wenn der Strom der Ewigkeit durch die Seele geht. In keinem Menschen der Selbstsucht wird dies höhere Leben entsiegelt. Aber wo unselbstische Seelen in ihren Aufgaben leben, da kommt solches Leben über sie und taucht sie in sein eigenes Glück. Kein höheres Leben in uns, das nicht sich selber selig lebt!

All jenes neue Werden mit seinem Segen an Liebe, Idee, Wert- und Glückstiefe überfällt uns. Es ist, als entsiegele sich in uns ein wertmächtiger Strom, der unsere Wertleere ausfüllt und alle Seiten unseres natürlichen Lebens durchwest. Wer freilich diese Erlebnisse zum Gegenstande seiner Eitelkeit machen wollte, dem entzieht sich das Erleben. Jener wesenhafte Personwert, wie er unerstrebt zu uns kommt, wenn wir unserm Leben einen unselbstischen Sinn geben, läßt nicht zu, daß wir uns seiner als unseres Eigentums schmeicheln oder ihn absichtlich von neuem einzuholen versuchen. Er wiederholt sich nicht für den, der ihn nicht in Demut empfängt. Denn wer sich selbst darin bewundern will, der hat schon die Bedingung zerstört, unter der die Bewegung der Tiefe bei uns anhebt. Er hat aufgehört, das reine und wahrhafte Willensja über sich hinaus zu finden. So mag wohl mancher einst mit lauterem Herzen die Weihe von Kunst und Wissenschaft empfangen haben. Aber dann fing er an, mit den Mitteln der Kunst und Wissenschaft Lärm um sich zu machen, oder er suchte sich in geheimer Neugier aus der entblößten Verborgenheit der Dinge ein Schauspiel zu bereiten. Solche Selbstler, die den Dauerwillen unselbstischer Hingabe nicht mehr finden können und nur noch Gewinn für sich im Sinne haben, erfaßt die Bewegung der Tiefe mit entgegengesetztem Sinn. In ihnen erzeugt sich innerer Unwert und verbrennt sie.

Jakob Boehme hat von den Bewegungen der Unendlichkeit in uns gewußt und hat sie mit den Symbolen Adam, Christus, Satan großartig gedeutet. Adam wird, wer in seinen Affekten hängen bleibt, wer zum bloßen Triebmenschen herabsinkt. So verhält und verstrickt sich der Biozentriker. Ihn „fängt" un-

geistige Gewalt. Erst das willensmäßige Verhalten zu den Gegenständen, deren Ruf uns die Wellen unseres Wünschens zutragen, macht uns zu geistigen Wesen. In solchen öffnet sich Ewigkeit, anders, wenn man mit der Kralle der Selbstsucht nach Menschen und Dingen greift, anders, wenn man aus den Gegenständen unselbstischer Neigungen seinen „Hang und sein Verhängnis" macht. Im Selbstler *wird* Satan, in ihm tut sich Hölle auf. In den Seelen derer, die sich unselbstisch mit den gegenständlichen Forderungen erfüllen, *wird* Christus. Ihnen schenkt sich Himmelreich.

§ 23. Geistiges Leben. Verwesentlichung

„Geistig belebte Menschen", was meint das Wort? Was heißt „geistiges Leben"? Geistigkeit ist niemals etwas anderes als Leben, das sich mittels der naturlosen Kraft des freien Willens in uns entbindet, sofern dieser als charakterschaffende Einheit in unseren seelischen Anlagen wirkt. Werden wir zu lebendiger, sich selbst setzender Einheit, die sich in immer neuen Einzelakten des Willens ausgliedert, so setzt sich in uns der Lebensstrom einer Wertunendlichkeit. Diesen dynamischen Sinn von „geistigem *Leben*", das sich immer nur werdend dem schöpferischen Vorziehen unseres freien Willens gesellt, haben die üblichen Lehren vom „Geist" verschüttet. Da spricht man bald von einer Geist*substanz*, die uns einwohne, bald von geistigen *Keimen*, die in uns aufgehen, bald von geistigen *Welten*, die uns umgeben.

Man sagt im Sinne der *Substanz*auffassung, daß der Mensch aus Leib, Seele und „Geist" bestehe. „Geist" sei der dritte Bestandteil des menschlichen Gesamtseins. Diese ebenso verfehlte wie verwirrende Rede geht auf Aristoteles zurück. Er sprach von dem „tätigen Verstande", der von Hause aus der menschlichen Seele zugesellt sei. Dieser trete von Gott her als Dauerbesitz in unser Wesen ein. Was für Aristoteles der tätige Verstand ist, eine substanzhafte Beimischung zur Seele, das ist für das Christentum das „Pneuma". Während bei Aristoteles der tätige Verstand mit der sinnlichen Natur des Menschen zusammenarbeiten soll, läßt das Christentum das Pneuma zu

ihr in Gegensatz treten. Es sei unser besseres Teil[1]), das immerfort mit Fleisch und Blut in Widerstreit liege.

Von geistigen Keimen sprechen die Vervollkommnungsgläubigen. Man brauche, so behaupten sie, nur seine Anlagen zu entwickeln, die Anlagen des Kopfes, des Herzens und der Hand. In den Anlagen des Kopfes stecke schon die Geistigkeit der Wissenschaft, in den Anlagen des Herzens stecke schon der Geist der Pflicht und der Sittlichkeit, in den Anlagen der Hand stecke schon der Geist des Schaffens. Vervollkommnung bestehe darin, daß man diese Anlagen entwickle.

Wir hatten uns schon hiergegen verwahrt. Die logische, sittliche und schaffende Kraft ruht nicht keimhaft in diesen Anlagen. Das wäre fatalistisches Vorherbestimmtsein. Sie ist Ungegebenes, nicht keimhaft Gegebenes. Sie muß in den Anlagen angezündet werden von einem geistigen Leben, das freilich nicht von außen an sie herantritt. Es bricht aus Tiefen im Menschen hervor, die mit biologischen und psychologischen Begriffen nicht zu fassen sind. Die seelischen Bestimmtheiten, die uns angehören, geben nur die Saiten her, auf denen jenes geistige Leben seine Melodie spielt. Wenn wir ohne Sucht und Süchte in unseren Hingaben leben, dann entwickeln sich freilich auch die entsprechenden Anlagen. Aber sie entwickeln sich in der Sonne eines unendlichen Wertgehaltes, in dem sich Sinn der Ewigkeit aufschließt. Von diesem Sinne werden die Anlagen, die vorher blindes Leben waren, geistig belebt. Nicht sie enthalten ihn, sondern er gestaltet sie.

Wisset! Wir alle stehen in der Stille einer unsichtbaren Mitte und in der gestaltlosen Freiheit unseres Willens. Wenn Freiheit nicht gestaltlos wäre, so wäre sie nicht Freiheit, sondern naturhafte Bestimmtheit, Struktur. Die Heimlichkeit jener Mitte gerät in Bewegung, wenn wir selber zuvor das Herrentum unseres freien Willens ausüben. Wir tun im Herrentum unseres freien Willens Geistigkeit, das heißt, wir erschaffen uns zu naturüberlegener Einheit, und wir er-

[1]) „Der Geist in dir sei dein Berater!“ (Titel eines Werkes von Trine).

fahren Geistigkeit, das heißt, uns erfaßt eine Bewegung der Ewigkeit, die sich unserer Bewegung zu den Zielen gesellt, zu denen uns die Nähe, die Stunde, das Herz, Beispiel, Führung, Eingebung rufen. Es sind irdische Ziele, die auf sozialem, politischem, kulturellem, karitativem Gebiete liegen. Geben wir uns ihnen frei und willig hin, dann leuchtet in ihrem irdischen Sinne ein ewiger Sinn auf. Die Bewegung der Tiefe wirft Wertstrahlen der Unendlichkeit darauf und erhöht unsere Hingabe in Begeisterung. Das ist geistiges Leben. Geistigkeit ist nichts vorher Daseiendes, sondern sie ist eine neue Qualität unseres ganzen Lebens, in der es von Ewigkeitswerten bewegt wird.

Auch der bewußte Egoist, der aus selbstischen Neigungen seinen Lebenssinn aufbaut, ist in der Kraft seines freien Willens geistig geworden. Aber das ist sittlich mißfällige und von metaphysischem Unwert begleitete Geistigkeit. Es ist eine freiwillig erwählte Bosheit, die sich immer mehr verhärtet und in unzähligen Einzelakten widersittlichen Vorziehens ausbricht, wo nie anderes erwählt wird als eigener Nutzen, eigene Macht, eigenes Gelüste.

Die dritte Weise, das Wesen von Geistigkeit zu mißdeuten ist, daß man von geistigen Welten, von einem höheren Reiche des Geistes spricht, von dem wir umflutet seien. So spricht Steiner von einer bestehenden Geisteswelt, die uns übersinnlich berühre. Es komme nur darauf an, daß uns die Organe wüchsen, hineinzuschauen. Als sei Geistigkeit nicht das Innerlichste und Unräumlichste, das es gibt, sondern etwas im Raume Verstreutes, das gelegentlich auch in blauer Farbe aufleuchten könne! Wir haben es hier mit orientalischen Einschlägen zu tun. Für deutsches Denken gibt es keine Geisteswelt, von der magische Kräfte auf uns herüberströmten.

Auch das Ideenreich Platos haben wir im deutschen Idealismus[1]) längst verabschiedet, wenngleich immer wieder deutsche Philosophen (Spann, Scheler) den Griechentraum von solcher geistigen Überwelt nachträumen. Wir brauchen weder orien-

[1]) Siehe meine „Grundzüge einer Geschichte der artdeutschen Philosophie".

talische, noch griechische Einfuhrware. Wohl aber weisen die Tatsachen des sittlichen Erlebens auf eine Metaphysik der Tiefe hin. Sie bezeugen das Wachwerden einer naturlosen Stille, in der unser freier Wille ruht, und die ihm mit Ewigkeitsbewegungen antwortet, wenn er als Kraft, wirklich als Kraft, als sichtende und rangstiftende Einheitskraft, in uns hervorbricht und nicht in der gleichsam spielerischen Wahlfreiheit verbleibt, die ihm die landläufigen Vorstellungen zuschreiben.

Noch anders legen sich Pantheisten (Fechner, Frenssen) das Wesen von Geistigkeit zurecht. Sie sehen darin die höhere Vernunftart einer Allseele, in die wir hineingebettet seien. Sie trage Züge der Göttlichkeit, die unserer menschlichen Seelenhaftigkeit fehlten, deren wir aber unter bestimmten Umständen teilhaftig werden könnten. Die Allseele wolle in uns hineinleben. Der Einzelne müsse sich diesem Streben der Allseele öffnen. Dann ströme deren immer waches Vernunftleben in ihn hinein und erfülle ihn mit den Inhalten ihres Schauens und Schaffens. Sie schenke ihm die Normen logischen Denkens und die Imperative sittlichen Wollens. Als ob sittliches Wollen ein Wollen wäre, das aus einem höheren Wollen zu uns herüber und in uns hinein strömte! Nein, überhaupt nichts Geistiges pflanzt sich zu uns herüber. Gerade das ist das Große an der naturlosen Freiheit unseres Willens, daß die Stille der Ewigkeit selbst erst von ihm geweckt werden muß, um schöpferisch in uns aufquellen zu können. Dann freilich berührt sie alle Fasern unseres Seins mit Weihe der Unendlichkeit, durchwest mit Ideenlicht unser Vorstellen, mit Wertwahrheit unsere Person, mit Tiefenglück unseren Zustand, und das ist dann „Geistigkeit“, die in uns aufsteht.

Alle die obigen Auffassungen, ob man mit „Geist“ die Entwicklung von Anlagen (Herder) oder einen Bestandteil unserer Seele (Christentum), bzw. einer Weltseele (Fechner, Frenssen) meint, ob man an übersinnliche Gestalten (Spann, Scheler) oder an einen übersinnlichen Feinstoff (Steiner) denkt, sind universalistisch ausgerichtet. Stellt man mit ihnen das Phantom „Geist“ auf die Bühne, schreibt man

ihm stehende Wirklichkeit und damit gegenständliche Bestimmtheit zu, so muß natürlich angenommen werden, daß diese Bestimmtheiten überall gleichmäßig hervortreten, wo sie sich menschlichem Seelenleben zuneigen. Es versteht sich dann von selbst, daß in jedem Menschen, auf den die geistigen Inhalte zuströmen, oder in dem sie sich hervorwickeln, dieselben Vorstellungen, Gefühle und Willenshaltungen entstehen, wie in jedem anderen, in dem sich das Sein des „Geistes" regt.

Ganz anders bei unserer Auffassung des geistigen Lebens, daß es Bewegungen der Ewigkeit in uns seien, die aus dem Gestaltlosen kommend, erst bei unseren Willensentschlüssen Gestalt annehmen können! Was in unseren Vorstellungen und Gefühlen sinnlich lebendig und gegenständlich gewollt ist, das erhält in jenen Bewegungen übersinnliches Licht und Wärme und erfüllt sich mit Forderungen der Unendlichkeit. Meine Umwelt wird mir zum Felde meiner Tätigkeit geweiht, meine Stunde ruft mich zur Pflicht meines Handelns. Gegenstandslos kommt die Ewigkeit auf mich zu, aber alles Gegenständliche, das bei mir ansteht, überformt sie mit Wesen und Gehalt. In Tag und Stunde, Lage und Umständen wachsen eigentümliche Lebensgehalte, unter die ich von Natur gebunden bin und deren sinnlicher Wertschein mich einladet. An ihnen glänzen, wenn ich, ihrem Rufe gehorchend, mein Werk an ihnen verrichte, übersinnliche Ideen auf und erfüllen mich doppelt mit tätiger und schöpferischer Beziehung zu jenen. Dorthin zielt dann meine Pflicht, meine Ehre und meine Liebe. Meine Ehre: Ewigkeit trägt mich. Meine Pflicht: Ewigkeit beruft mich. Meine Liebe: Ewigkeit durchwest meine Hingabe. Immer nur im Einzelmenschen kann sie hervorbrechen, will im Einzelmenschen hervorbrechen und muß, wenn sie darin hervorbricht, als eine neue Innerlichkeit in der Seelenfarbe des Einzelnen und mit den Kräften des Einzelnen hervorbrechen. Damit nimmt das geistige Leben in mir noch lange nicht die Farbe des Individualismus an. Ist doch mein Wesen das, was es ist, erst dadurch, daß es in Blut, Heimat und volklichem Schicksal wurzelt! Wir werden sehen, daß

sich gerade auch in diese Beziehungen der Lichtstrom der Ewigkeit ergießt.

Wir können die Ethik, die sich uns hiermit darstellt, als „Verwesentlichungsethik" bezeichnen. Wie sie sich von jeder Vervollkommnungsethik unterscheidet, braucht nicht noch einmal betont zu werden. Für diese kommt es nur auf das biologische Leben und seine Anlagen an, in denen alle sittlichen Werte schon enthalten seien. Es genüge, die Anlagen unter vernünftiger Leitung sich entwickeln zu lassen. Aber man fasse auch den Unterschied gegen andere Verwesentlichungsethiken ins Auge!

In aller Verwesentlichungsethik wird angenommen, daß der Mensch nicht aus eigenem Vermögen zu Wert und Gehalt seines Lebens kommen könne. Lebendiger Gehalt müsse ihn ergreifen. Er müsse ihn inmitten seiner natürlichen Anlagen ergreifen, wie die einen bemerken. Er müsse ihn entgegen seinen natürlichen Anlagen ergreifen, wie die anderen behaupten. So oder so breche mit der Verwesentlichung des Menschen eine innere Ewigkeit in ihm auf, die ihm in dem Strome zeitlichen Geschehens Halt an ihrem Gehalt gebe, wie wild Naturgewalt und Schicksal mit ihm spielen mögen.

Ein Typ magischer Verwesentlichungsethik ist das Christentum. Übernatürliche Ereignisse, die von übernatürlichen Kräften zeugen, brechen in das Naturgeschehen ein, Engelsgesang begrüßt den göttlichen Erlöser, der Menschengestalt annimmt. Wer gläubig seinen Leib isset und sein Blut trinket, erlangt das ewige Leben, er wird Glied eines corpus mysticum, dessen Haupt Christus ist. Der magischen Erhöhung des gläubigen Menschen, seiner Bekleidung mit einem neuen christusförmigen Wesen gegenüber seiner alten adamitischen Weise, entspricht die Abwürdigung aller Äußerungen seines natürlichen Lebens. Es ist fleischlich, niedrig und sündig. Er muß erst den ganzen Abstand seines weltlich-sinnlichen Daseins gegenüber den reinen und heiligen Kräften des Himmels und seiner Heerscharen empfinden, ehe ihm die Gnade der Erlösung und Verklärung zuteil werden kann. Noch mehr, er muß sich schuldig bekennen, so zu sein, wie er ist, und daß er

überheblich gemeint hat, sich von sich aus zu einer Vollkommenheit entwickeln zu können, die er „Tugend" nennt, die aber nur ein illusionäres Aufglänzen seiner natürlichen Schwachheit ist.

Ein Typ mystischer Verwesentlichungsethik ist die deutsche Mystik Ekkeharts und Böhmes. Auch nach ihnen muß der Mensch allen Vervollkommnungsglauben und -willen aufgeben. Seine Selbstheit muß still werden, seine Sinnlichkeit ruhen, er muß aus seinem Vordergrundwesen in sein Hintergrundswesen eingehen. Dann erwacht in ihm eine Tiefe, die mehr ist als seine Tiefe. Es ist die göttliche Tiefe in ihm, deren Ewigkeit hinter allem zeitlichen Sein steht, und die ihres Aufbruches in seinem Sein harrt. Aus ihr ist alles Geschehen hervorgetreten, sowohl das gezwungen ablaufende draußen, wie das frei verlaufende in der Freiheit des menschlichen Willens. Nur in dieser einzigartigen Freiheit des menschlichen Willens hat die „Gottheit" (die in der Natur still und unbewegt ist) ihren Zugang. Dort glimmt ihr Fünklein. Nur dort vermag sie als ein Strom geistiger Lebendigkeit aufzubrechen, in dem sich Gehalte der Zeit mit Gehalten der Ewigkeit überformen. Mit welcher Bewegung des freien Willens sich die Entsiegelung göttlicher Tiefe verbindet, das ist in den verschiedenen Prägungen deutscher Mystik verschieden. Bei Ekkehart ist es eine gänzliche Stille des Willens, in der sich der freie Wille von allem frei hält, was in ihm und um ihn gegeben ist, am meisten von seiner eigenen Selbstwilligkeit. Diese ist die Enge des Ich, durch die die Weite der Gottheit nicht herausgehen kann. Ist der Wille des Menschen ichlos und weltlos geworden, so wird er zum Gefäße göttlicher Ewigkeit, die alle Willensinhalte, mit denen sich die Seele wieder erfüllt, wenn sie sich, unselbstisch bleibend, zur Welt zurückwendet, in Aufgaben geistiger Liebe verwandelt.

In der idealistischen Ethik gibt es keine Versenkung des endlichen Willens in eine göttlich Teiefe. Diese lebt von selbst in unserer Seele als intelligibeles Ich (bei Kant), als göttliche Idee, als geistige Spontaneität (bei Fichte). Sie spannt sich, ihren ideellen Sinn in und mit den Vitalkräften unseres em-

pirischen Daseins zu gestalten. Sie läßt nicht zu, daß wir die Einheit unserer Selbstbestimmung an die Geteiltheit und Blindheit des Trieblebens, an seine in sich selbst gegensätzlichen Bewegungen, verlieren. Der menschliche Wille kämpft mit dem eigenen Triebleben um seine Einheit. Er kann sie nur behaupten, wenn ihn der geistige Sinn lebendiger Ideen durchlebt, die uns innerlich gegenwärtig sind. Dann vermag er die Vielgestaltigkeit des Trieblebens in sittliche Werte umzuleben.

Unsere Verwesentlichungsethik kennt keine intelligibele Geistigkeit, die als „praktische Vernunft" oder als Fichtesche „Idee" von sich aus in unserer Seele lebte. Sie nimmt zwar mit der deutschen Mystik an, daß es einer Zubereitung der Seele bedarf, damit dieser geistige Lebendigkeit nahen könne. Solche Zubereitung kann jedoch keine absichtliche sein. Nichts von Versenkung des Menschen in eine inwendige Stille! Vielmehr das ist die rechte Seelenhaltung, bei der sich Tiefe der Ewigkeit öffnet, daß wir uns, ohne an unsere Vervollkommnung oder Lebenserhöhung zu denken, mit der Leistung unseres zur Einheit gefaßten Willens in die Aufgaben der Umwelt wenden. In dem Augenblicke werden wir von einem übersinnlichen Leben ergriffen, dessen Wesenszüge die idealistische Ethik ein für allemal herausgemeißelt hat. Es webt um die Aufgaben, an denen wir arbeiten, Pflicht- und Ideenlicht. Es erfüllt unser eigenes Dasein mit unverweslichem Gehalt, und es macht — davon später — aus unserem volklichen Wollen Himmelreich.

§ 24. „Sittlichkeit" ein gefährliches Lobwort

Kehren wir zu den Urteilen der öffentlichen Meinung zurück! Was wird von ihr sittlich gewertet? Es ist die Beschaffenheit eines Willens, der sich zu unselbstischer Einheitsmächtigkeit gestaltet hat. Das Lob der Personwertmoral trifft schon den Willen, der überhaupt als Einheitsmacht des Seelenzentrums auftritt, indem er über den Sättigungsdrang unseres Wunschlebens gebietet. Das Lob der Fremdwertmoral trifft den Willen, der sich insbesondere zu unselbstischer Einheits-

mächtigkeit gestaltet hat, der sein Nein zu den subjektiven Zuständen unserer unselbstischen Gefallensregungen schöpferisch macht, indem er es mit einem Ja zu ihren Gegenständen überhöht. In solchem Willen gewinnt die formale Einheit seiner naturlosen Freiheit lebendige Wärme, indem er hingebend und werkwillig wird.

Solchen Willen nennen wir „sittlich" im Vollsinne des Wortes. „Sittlichkeit" ist ein Wertprädikat, das dem Handelnden von seiten des Beurteilers zugesprochen wird. Dieser spürt den inneren Wert der geistigen Persönlichkeit und ehrt ihn mit dem Namen der „Sittlichkeit". Es ist ein Hutabnehmen vor einer Würde, die als imperatives Vorbild auf ihn, den Beurteiler, herüberwirkt. Hier stellt sich auch der Name „Tugend" ein. Man bezeichnet damit gewisse ins Auge fallende Weisen, wie sich die sittliche Persönlichkeit verhält, Tapferkeit, Wahrhaftigkeit, Pflichttreue usw. Aber das Verhalten der sittlichen Persönlichkeit braucht nicht in abgestempelten Tugenden zu erscheinen. Jede sittliche Persönlichkeit ist Sonne in ihrem Eigenlicht. Ihr unselbstisches Handeln kann ganz aus der gängigen Tugendliste herausfallen. Noch so viele Tugenden, die äußerlich so aussehen, schaffen keine sittliche Persönlichkeit, und wo sittliche Persönlichkeit ist, da gehen Tugenden von ihr aus, als ein Ungenanntes, das sich mit keiner der benannten Tugenden zu decken braucht, am wenigsten mit allen. Die sittliche Persönlichkeit *ist* eine lebendige Tugend, die nicht mit der Vielzahl oder Allzahl von Tugenden, die sie haben soll, gemessen werden kann.

Jedenfalls „Hut ab vor ihr!"; das meint der Ehrenname „sittlich". Natürlich wäre es Unsinn, wenn der so Beurteilte vor sich selber den Hut abnehmen wollte. Er empfängt den Namen der Tugend nur mit Beschämung. Denn sein Wille geht nicht auf ihn selber. Er will sein Werk am Gegenstande, er begehrt die Leistung am Objekt, nicht sich. Sich selbst sieht er im Nullwert, er fühlt sich klein vor der Aufgabe, die ihn ergriffen hat. Weder will er tugendhaft sein, noch empfindet er einen inneren Befehl *dafür*. Käme es ihm auf das Lob der Sittlichkeit vor äußeren Zuschauern oder auch nur

vor sich selber an, so wäre schon die unselbstische Beschaffenheit des Willens verschwunden, die mit dem Lobe der Sittlichkeit geehrt wird. „Sittlichkeit“ ist also immer nur ein Name im Munde anderer, die von dem inneren Werte solcher Persönlichkeit angesprochen werden. „Tugend“, „Sittlichkeit“ sind immer nur Lobprädikate, keine inneren Befehle.

Nicht einmal äußere Befehle! Wollte man ein Willensverhalten, das man als „sittlich“ lobt, befehlen, so hieße das, die unselbstische Hingabe an einen in der Neigung erlebten Gegenstand befehlen. Aber das Neigungsleben und seine Gegenstände sind ganz individuell und innerlich. „Der sittliche Mensch ist gut“, heißt, es strahlt ein innerer Wert von ihm aus, der Wert unselbstischen, gegenstandserfüllten Willens. Der Belober sieht auf jenen Wert, der Handelnde nicht. Nichtsdestoweniger ist der innere Wert seines Willens da, und der Handelnde erlebt ihn auch. Das ist so, als ob sich an der unselbstischen Beschaffenheit seines Willens tiefinnerlich ein Wert anzündete, der ihn wie Geschenk überkommt. Seinem Sein geschieht ohne sein Zutun und Vermögen eine Verwesentlichung ins Werthafte. Indem er sich selbst als Wertnull setzt und seinen Gegenstand, sein Werk, über sich setzt, geschieht, daß in ihm eine Werthaftigkeit aufbricht, die seine Bescheidenheit in ihre Unendlichkeit hineinnimmt. Vor der nimmt er den Hut ab, nicht vor sich. Seine Wertkleinheit gegenüber der Leistung am Gegenstande verwandelt sich in eine Wertdemut gegenüber der inneren Wertunendlichkeit, die auf einmal sein eigenes Leben ergreift, er weiß nicht wie.

Der Umstand, daß sich Wertunendlichkeit in der unselbstischen Haltung des Menschen entsiegelt, hat, schon logisch angesehen, nichts mit der Möglichkeit zu tun, daß der Mensch den Reichtum, von dem er sich gesegnet weiß, aus sich selbst erzeuge. Er tut es nicht zum kleinsten Teil. Falls sich aber jemand mit einer Spur solchen Gedankens schmeicheln wollte, so wäre mit solcher Überhebung sogleich jede Spur des Erlebens getilgt. Es erhält sich nur, wenn sich die altruistische, ideelle oder soziale Hingabe als bleibende

Gesinnung unbefleckt erhält, wenn unsere Liebe zu unserem Werk, zu unserer Stunde rein bleibt.

Das wäre ebensowenig der Fall, wenn man die Gnade des Erlebnisses gleichsam schlürfen wollte. Auch dann hätte man den Willen zu unselbstischer Tat verloren, und finge gefühlsselig an, sich um sich selbst zu drehen. Es wäre nur eine religiöse Verhüllung solchen Schleckens und Schmeckens, wenn man betend vor der Unendlichkeit, deren Atem sich bei uns belebt, knien wollte, um ihr Lob und Dank zu sagen. Nichts von Gefühlsdank! „Immer treuer werden in der Pflichterfüllung!“, so denkt wortlos der Wille.

Ist Sittlichkeit ein Lobprädikat im Munde der Zuschauer, ist es der Name, mit dem andere den inneren Wert ehren, den sie angesichts unselbstischer Hingabe beim Handelnden verspüren, so ergibt sich, daß „Sittlichkeit“ keine besondere Art des geistigen Lebens ist. Geistiges Leben hat *immer* den Wert der Sittlichkeit. Aber Sittlichkeit ist keine eigene Provinz des geistigen Lebens. Zu *allem* geistigen Leben gehört der von uns „sittlich“ genannte Willensentschluß, durch den wir unser Leben einheitsförmig machen und auf einen Sinn über uns hinaus stimmen.

Wird nicht aber immer wieder gefordert, daß man „sittlich“ sein solle? Wetteifern nicht Theologen und Pädagogen, „Tugend“ und „Sittlichkeit“ als das Ziel preisen, auf das sich jeder einstellen müsse? Sie halten es für möglich, die Menschen, zumal junge, zu Tugend und Sittlichkeit zu leiten. Jedem müsse es ans Herz gelegt werden, sich sittlichen Lobes würdig zu machen.

Gut, so helfe man den einzelnen ein Charakter zu *werden*! Aber man verwöhne sie nicht mit dem Lobe, ein Charakter zu sein. Das erzeugt bei jenen, die man gewöhnt, auf das Lob der Sittlichkeit zu schielen, eine Gesinnung, die gerade das Gegenteil von „Geistigkeit“ wird. Sie halten sich dann an die gelobten Formen geistigen Lebens, um vor sich und anderen den Tugendnamen zu gewinnen und verfallen in jene Scheinsittlichkeit, die Nietzsche als „Moralin“ bezeichnet hat. So kommt es zu den „Guten“ und „Gerechten“, die er unaufhörlich bekämpft

hat, die für „Tugend noch bezahlt", nämlich gelobt sein wollen, denen das gute Gewissen um ihre „mohnblumigen Tugenden" ein sanftes Ruhekissen wird, oder die im Stolze auf ihre Gerechtigkeit „an allen Dingen freveln".

Gegen diese Roßtäuscher im Hause der Sittlichkeit haben immer wieder die Menschen geistigen Lebens geeifert. Nichts von guten Werken, in denen man glänzen und Gottes- und Menschenlob sich aneignen will! Es kommt auf das Werk an, das uns in sich eineignet. An Stelle des Strebens nach Tugenden muß ein Handeln „ohne Warum" treten. Das äußere Sittengesetz, das allgemeine Tugenden über uns stellt, muß verschwinden in der Hingabeergriffenheit an eine Idee, deren Augen mich ansehen. Aus dem unpersönlichen Befehl an alle muß eine Aufgabe werden, die sich bei mir auftut und mit meinem Leben leben will.

Wohl kann man sittlichen Lobes würdig werden, aber dies Lob ruht nicht auf einem „sittlichen Verhalten", sondern auf der Verwesentlichung eines Menschen durch geistiges Leben. Eine Sittlichkeit, die sich selbst will, ist nichts. Sie ist ohne das Salz geistiges Lebens und wird zum Widersacher aller Geistigkeit. Denn Tugend ist Glanz der Ewigkeit über unseren Hingaben. Eine Hingabe an „Tugend oder Sittlichkeit" ist widersinnig und unmöglich.

§ 25. Wie läßt sich Verständnis geistigen Lebens erzeugen?

Ein Volkskörper muß heil und sauber sein. Seine Tiefe soll reif werden. Ein letztes Geheimnis tut sich in der Forderung kund, daß geistiges Leben in ihm ausbreche, sich erhalte, ausreife und sich ausbreite. Insofern hat der Ruf nach Sittlichkeit, die geübt werden müsse und zu der anzuleiten sei, doch einen Sinn. Er richtet sich gegen alles, was im Leben eines Volkskörpers an Ungeistigkeit wuchern will. „Ungeistig" sind solche Menschen, die keinen schöpferischen Willensentschluß finden, die nicht aus der Freiheit ihres Wollens den natürlichen Menschen in sich zu geistiger Lebendigkeit umgelebt haben. Fichte bezeichnet diese Menschen, die weder

geistig noch ungeistig sind, als nichtig. Sie seien im Sinne des im Volkskörper aufgebrochenen höheren Lebens gar nicht da. Sie existieren bloß biologisch, aber nicht im Buche der Geschichte, in der es um Sinn geht, um Lebenssinn der einzelnen und der Völker. Sie sind nur wie Rollen oder Räder, auf denen der Wagen der Geschichte läuft, oder wie dumpfes Massengeschiebe, das sich blind am Strande des Lebens absetzt.

Es soll aber nicht sein, daß sie in solcher Sinnlosigkeit und Ungeistigkeit verharren! Vielmehr soll der Funke in sie hineinschlagen, der auch sie zu geistigem Leben weckt, der sie dazu bringt, daß sie aus ihrer Triebhaftigkeit erwachen und Menschen schaffender Willensfreiheit werden, daß auch sie einen Einheitssinn über ihrem Leben aufhängen und diesen unselbstisch ausprägen. Hierzu kann nur die eigene Macht geistigen Lebens helfen. Geboren aus der Kraft unselbstisch bewegter Seelen hat es die Fähigkeit, neue seelenbewegende Kraft zu werden. Geistiges Leben will sich fortzeugen. Wie es aufgebrochen ist in gegenständlicher Gestaltung mittels unselbstischer Sinnsetzung, so will es erweckend hineinfallen in die noch unerweckten Seelen. Darum kann der, der geistig lebt, nicht anders. Er muß zeugen vom Lebendigen, das in ihm lebt. Er ist nicht nur Hand und Tat für den Sinngehalt, der ihn bewegt, sondern er möchte auch der Mund seines Erlebens sein. Nicht jedem ist das gegeben.

Läßt es sich überhaupt ermöglichen, eigenes geistiges Erleben anderen zu Gehör zu bringen? Wie man selber in freier Willenstat einen unselbstischen Lebenssinn ergriffen hat, in den nun Ideenatem hineinwest, so wäre das erste, daß man jene bei der Ehre eines herrschenden Willens packte. Die unwürdige Unentschiedenheit ihres sich willenlos verpuffenden Daseins muß ihnen am Beispiele von Helden und Führern, den großen Männern der völkischen Geschichte, verleidet werden. Sie mögen erst einmal zu eigener innerer Freiheit aufwachen, zur Anschaffung eines Charakters, und wäre es ein selbstischer. Die stumpfe Gleichgültigkeit, die nicht weiß, was sie will, ist der nächste Hemmschuh nicht nur des geistigen Lebens, sondern schon des Verständnisses geistigen Lebens. Die Trägheit des vegetativen Lebens, die keinen

Charakter hat, weil sie sich keinen anschaffen will, die nicht in Reih' und Glied treten mag, muß überwunden, die Ehre des Charakterhabens muß sichtbar gemacht und dadurch fühlbar werden. Nur solche Leute, die sich selbst als Charakterlose satt haben, können geistig hören. Bei ihnen läßt sich Verständnis geistigen Lebens gewinnen. Sie können es begreifen, wenn sie auch zunächst davon nicht ergriffen werden.

Immer haben große Einzelne versucht, ungeistige Massen zum Leben zu erwecken. In Europa hat es zuerst Sokrates unternommen. Er hielt es für einen Volksdienst, den ihm Apollo aufgegeben habe. Er meinte, der Blitz, der in die ungeistigen Massen fahren müsse, um sie zu geistigem Leben zu erwecken, sei die Weckung ihres Denkens. Es genüge, sie zu den Begriffen der griechischen Tugenden zu leiten. Ähnlich, aber ohne den volksbewußten Sinn des Sokrates dachten die Aufklärer. Wie Sokrates überzeugt war, daß jeder Grieche von selbst die hellenischen „Tugenden" darleben werde, wenn er ihr Wesen einsähe, so glaubten die Aufklärer, daß jeder Mensch von Natur gut sei, und daß Schlechtigkeit und Bosheit nur dort aufkämen, wo das Wesen des Gutseins noch nicht klar und deutlich erfaßt sei. Wo dieses in Klarheit und Deutlichkeit aufleuchte, es leuchte dann im Christbaumglanze reiner Menschlichkeit auf, werde das unselbstische Tun von selbst folgen.

Sowohl Sokrates wie die Aufklärer übersahen die unerläßliche Bedingung, ohne die es niemals zu geistigem Leben kommen kann: daß man zuerst einmal aufhören muß, Triebmensch, und das heißt Massenmensch, zu sein, sondern Willensmensch werden muß. Mit Sittenpredigten und begrifflichen Belehrungen ist es nicht getan. Was man mit dem Ohre der unselbstischen Neigungen hört, das geht aus dem Ohre der selbstischen Neigungen wieder heraus. Wie diese oder jene stark oder schwach sind, so verhält sich der ungeistige Mensch. Er ist dadurch „ungeistig", daß er ohne festen Einheitswillen eine Wetterfahne im Spiele seines Trieblebens ist. Eine gefährliche Wetterfahne, wenn ihn demagogische Redekunststücke aufpeitschen. Darum ist es die oberste Aufgabe

aller Menschenführung und insbesondere der Jugendführung, einen Willen, der weiß, was er will, zu erziehen.

Das hat der nationalzozialistische Staat klar erkannt. Er kann nicht Menschen brauchen, die triebhaft oder launenhaft, heute freundlich und verträglich, morgen stumpf und gleichgültig, übermorgen garstig und unverträglich sind. Er braucht Menschen, die sich selbst die Bahn vorzeichnen. Nur wer zu festem Einheitswillen erweckt ist, kann für geistiges Leben gewonnen werden, ob es politisch, sozial, wissenschaftlich, künstlerisch, karitativ ist. Dazu gehört aber weiter, daß er nicht nur den Triebmenschen, sondern den selbstischen Menschen in sich besiegt. Auch hier hilft keine Sittenpredigt und begriffliche Belehrung. Bringt bei den anderen unselbstische Neigungen ins Schwingen, bringt ihnen ein Du, ein Es, das Wir nahe! Dann ist bei ihnen noch nicht geistiges Leben selbst entstanden, aber es läßt sich bei ihnen Verständnis für geistiges Leben wecken. Geschaffen wird geistiges Leben im Willenswagnis dessen, der aus seiner unselbstischen Neigung Sinn und Verhängnis seines Lebens macht. Das Verständnis geistigen Lebens hängt davon ab, daß man ichfrei denken kann, daß der Ichkomplex aufhört, unser Vorstellen anzustecken, daß sich nicht der natürliche Egoismus ins Spiel der Gedanken eindrängt. In einen naiven Egoisten geht das Verständnis geistigen Lebens sehr schwer hinein. Er wehrt sich instinktiv gleichsam noch im Bereiche des bloßen Vorstellens gegen die Charaktereinstellung, aus der das geistige Leben fließt. Sie ist seiner Weltanschauung zu sehr entgegengesetzt. Dem Egoisten, zunächst dem naiven Egoisten, der sich noch nicht bewußt dem Selbstlertum verschrieben hat, fehlt das unselbstische Herz des Verstehens der geistigen Sinngehalte, und doch liegt es in der Natur des Egoisten, daß er den Hochmut des Alleinverstehens haben will. Es wird ihm nie gelingen, daß er sich selbst ausschaltet, ausgenommen, daß ihm das mitreißende lebendige Beispiel von Hingabe anderer die Seelenkruste schmilzt.

Wenn wir ihn nur aus seinem Triebmenschentum aufrütteln, so müssen wir immer damit rechnen, daß der Sinn seines Le-

bens ein entschlossener, geistig geschärfter, um so rücksichtsloserer, nicht mehr schwankender Egoismus werden kann.

Der Mensch ist durchaus kein Wesen, das als Engel vom Himmel gefallen ist. Er ist das durch seine Klugheit stärkste und gewalttätigste aller Tiere. Sein Verstand ist im Dienste seiner Daseinsbehauptung und seines Machttriebes von jeher sehr rege gewesen. Er ist stets bereit zum Kampfe, oft zu brutalem Kampfe auch mit seinesgleichen, um sich Futterplätze, Landraum, Bodenschätze, Handelswege zu sichern. Diese egoistischen Anlagen sind nun einmal in ihm, neben den wohlwollenden und sachlich gerichteten. Sittenpredigten und Erwägungen des Verstandes nützen nichts, um ihn bei sich selbst zur Entscheidung zu bringen, ob er die Überschrift seines Lebenssinnes mit den Buchstaben seines Ich oder mit anderen Buchstaben schreiben will. Man kann letztlich nur dadurch wirken, daß das eigene Sein Licht wird für die anderen. Von dem, was wir sind, im geistigen Sinne sind, davon befruchtet sich unsere mitmenschliche Umgebung. Das beflügelt auch bei anderen die geistige Selbstentscheidung, und das ist das Wesen allen Führertums. Es macht durch sein Beispiel aus den lauen Seelen heiße und brennende. Ob sie in Egoismus oder in Vaterlandsliebe, sozialem Empfinden brennen werden, das kommt auf den Führer selbst an. An ihm liegt es, ob er nur ihre Triebe erregt oder ihren geistigen Willen weckt. Demagogen, welcher Art sie seien, wissen immer nur die Flamme der Triebe zu entfachen.

Als die griechische Philosophie vergeblich alle Mittel erschöpft hatte, geistiges Leben zu erzeugen — sie hatte es zuerst mit den Mitteln des Verstandes versucht, nachher mit mystischen Versenkungen und Extasen —, da trat ein Mann rätselhafter Herkunft, namens Jesus, auf. Der lehrte und lebte „Gotteswort". Er brachte zum ersten Male geistiges Leben in der besonderen Form der Nächstenliebe zu Gesicht. „Gottes Wort" ist das Wort, das geistiges Leben zum Verständnis bringt, um die Kräfte geistigen Lebens auch bei anderen zu erzeugen. Es ist das eine Mittel, um die Lahmen und Blinden, die Unerweckten und Unreifen, die dumpfen Triebmenschen

zum Erwachen zu bringen, damit sie in der Stunde ihrer Selbstentscheidung von einem Sinne wissen, wegen dessen es sich lohnt zu leben.

„Von einem Sinne wissen lassen“ ist viel. „Beispiel sehen lassen“, sehen lassen, wie dieser Sinn in dem von ihm bereits Ergriffenen wirkt, ist mehr. „Zeigen, daß man sich hingeben kann“, ist ein Seelenmagnet, der die Seelen nicht nur anzieht, sondern auch zueinander zieht, wie magnetisierte Eisenteilchen selbst zu Magneten werden. Oder es ist wie ein Strahl, der aus der Tiefe emporgeschossen, die Schalen anderer Seelen füllt, daß sie selber von *ihrer* Fülle ausströmen und schenken.

„Aufsteigt der Strahl, und fallend gießt
Er voll der Marmorschale Rund,
Die, sich verschleiernd, überfließt
In einer zweiten Schale Grund.
Die zweite gibt, sie wird zu reich,
Der dritten wallend ihre Flut.
Und jede nimmt und gibt zugleich
Und strömt und ruht ...

(Conrad Ferdinand Meyer, „Der römische Brunnen“.)

Beispiel hat Leben weckende Kraft. Es ist der große Tatbeweis einer geistigen Sache, daß sie Helden und Märtyrer machen kann. Das reißt die Zögernden mit. Auch große Stunden der Entscheidung, in denen Schicksalhaftigkeit das Staats- und Völkerleben durchbebt, können den natürlichen Egoismus der Vielen erschüttern. Doppelt wirkt dann das Beispiel derer, die das Leben daran setzen, um von Höherem als Leben zu zeugen. Von jeder geistig lebendigen Persönlichkeit geht etwas Lebendiges aus, das bei anderen, die noch zweifeln und unentschieden sind, einschlagen kann. Wenn sich diese anderen, die noch Unerweckten, nicht beirren lassen, wenn sie an die Kraft des Lebens glauben, das ihnen vorgelebt wird, dann ist auch ihnen ihre Gottesstunde nahe, und es kommt auch über sie — der Blick von Ideen, der Wille zur Pflicht, die Kraft zu Auf-

gaben, der Stolz der Ehre, zu stehen und zu fallen mit dem Sinn, der ihr Leben wesenhaft gemacht hat.

Das ist das Geheimnis des Märtyrertodes, der Leben erzeugt, indem er von Leben zeugt. Selbstlern freilich verschlägt schon das bloße Dasein der geistig belebten Persönlichkeit den Atem. Sie trachten danach, sie oder das Lebendige in ihr zu töten, wie es die Bibel im Tode Jesu dargestellt hat. Jesus, ohne Dogma verstanden, ist das geistige Leben in jedem. Jeder Sinn, der uns aus der Triebhaftigkeit des biologischen Lebens und aus dem Grabe der Selbstsucht erlöst, ist „Reich Gottes" in uns. „Idee" ist Reich Gottes in unserm Denken, „Pflicht" ist Reich Gottes in unserm Wollen, „Liebe" ist Reich Gottes in unserm Dugefühl, „Ehre" ist Reich Gottes in unserm Selbstgefühl, „Seligkeit" ist Reich Gottes in unserm zuständlichen Empfinden.

Das alles ist der verwesentlichte Mensch. Es ist Geistigkeit, die im Fühlen, Wollen, Denken von „Persönlichkeiten" tönt.

Aber nochmals, solches Erleben fehlt den egoistischen Seelen, und da alles Wesenhafte, aus unselbstischem Einsatz gekommen, im geistigen Geschaffenwerden eines Menschen übersinnlich geschaffen worden ist, so können die Selbstler nicht anders: sie legen sich die Arten geistigen Lebens, dessen äußere Formen sie sehen, mit wirtschaftlichen, naturhaften, ichhaften Kategorien zurecht, buchstabieren sie auf Nutzen oder Macht und erklären jede gegenteilige Auffassung für Illusion, Schwindel, Ideologie, Romantik, Mystik. Sie fühlen sich mit jenen Kategorien auf dem Boden der Wirklichkeit, ihrer Wirklichkeit, in der sich nur Dinge schieben und Triebe entladen, nicht geistiges Eigenleben Seelenmacht gewinnt.

§ 26. Die Sinngebiete objektiven Geistes

Ideen sind noch etwas Zusammenhangloses, Vereinzeltes, so die Idee der Liebe über dem Dasein des Mitmenschen, das mir Aufgaben stellt, so das Wertbild der Wahrheit, der Schönheit, das in der Seele brennt, so das Geistgesicht von Vaterland und Volkstum, das mich bewegt. Aber über der Zusammenarbeit von Menschen, die von denselben Ideen bewegt

werden, nimmt jeder Kreis dieser Aufgaben in sich Zusammenhang an. Obwohl sich jede Aufgabe einzeln im Ideenlicht darstellt, so vereinzeln sie sich nicht. Steht doch hinter allem dieselbe Wertunendlichkeit, deren Strom uns und unseren Gegenstand umfängt! Einzeln sind sie Sinnpunkte. Sie schießen zusammen zu Sinnlinien, zu ganzen Sinnräumen. Solche Sinnräume sind die Kulturgebiete.

Den Aufgaben, die uns unsere leidenden und bedürftigen Mitmenschen stellen, entschält sich eine Sinneinheit, die sich in dem Vielsinn der helfenden Berufe ausgliedert. Das Bild der Wahrheit, wie es hier in diese, dort in jene Seele fällt, sammelt sich in dem Einheitsgedanken der Wissenschaft, der sich in die Vielheit wissenschaftlicher Zweige auseinanderlegt. Ähnlich entfaltet sich die Idee des Schönen in die Vielheit der Künste. Aus der Idee des Vaterlandes gebiert sich der Gedanke des Staates, der gleichzeitig die Klammer und die gliedernde Kraft des Volkstums ist und sich in Organisationen des Rechts, der Verwaltung, der Macht, der Führung ausgestaltet. In allen diesen Aufgabenkreisen lebt ein arbeitender Sinn, der in unserem Schaffen an ihm immer neues Gefüge ansetzt, der die Gegenständlichkeit jeder einzelnen hingegebenen Seele in eine Gegenstandswelt ihrer aller zusammenfaßt. So entstehen die Kulturgestalten. Auch sie sind Idee, aber differenzierte und integrierte Idee, die sich über ein ganzes Gefilde ausbreitet, darin sie sich ausgegliedert und Wertmacht gewonnen hat. Das geistige Leben scheint sich nun in sich selbst zu bewegen. Aber diese Selbstbewegung hört sofort auf, wenn wir nicht geistig tätig sind; vielmehr dann stürzt schon der ganze Bau dieser geistigen Welt zusammen, weil Kulturgestalt nur in unserer schaffenden Geistigkeit lebt. Was übrig bliebe, wären Organisationsformen, die leer sind, wissenschaftliche Ergebnisse, die tot sind, künstlerische Schau- und Tonstücke, die bunte Leinwand, unverständliche Tonmassen sind. Das, was als überindividueller Gehalt durch die Seele gegangen war, lebt dann nur noch in mechanischer Tradition fort und wird durch Kunststücke einer egoistischen oder materia-

listischen Kulturauffassung ersetzt, oder auch, es wird verlästert und verlacht.

Demgegenüber: Es gibt Geistigkeit in unserem Sinne, es gibt das Sinnerleben unselbstisch bewegter Seelen, das getragen wird von all den Verwesentlichungskräften, die unser Vorstellen, Wollen und Fühlen durchwirken. Es gibt Kulturgestalten, die sich in unseren geistigen Bewegungen aufschließen und ganze Wertsphären unseres geistigen Lebens bilden, in denen sich das gegenständliche Bedeuten, von dem es erfüllt ist, sammelt und gliedert.

Diese Kulturgestalten geistigen Lebens, die sich unter dem Anhauche eines übersinnlichen Verwesentlichungslebens für uns entfalten, haben Wertmacht über uns, jedes die seine. Wir nennen sie insofern „objektiver Geist". Unselbstisch ergriffene und sinnhaft sich ausgestaltende und ausgliedernde Gegenständlichkeit, das ist unser Begriff von „objektivem Geist"!

Was ist im Unterschiede davon „subjektiver Geist"? Unsere Definition des objektiven Geistes ging von der Gegenständlichkeit aus, aber nicht von der Gegenständlichkeit schlechtweg, sondern von der mit unsichtbaren Strahlen der Ewigkeit angeglänzten, in Ideenlicht getauchten, sinnhaft wesenden Gegenständlichkeit, die eben darum so erschien, weil sie unselbstisch ergriffen wurde. Die entsprechende Definition von „subjektivem Geist" wäre die erhöhte Innerlichkeit des Menschen; nicht sein psychisches Dasein schlechtweg, sondern sein schaffend an das Objekt hingegebenes Seelenleben, in das hinein sich die ewige Tiefe geöffnet hat, und das sie mit dem Atem der Verwesentlichung berührt hat. Das wäre zwischen objektivem und subjektivem Geist eine klare Gegenüberstellung: die unselbstisch schaffende Innerlichkeit des Menschen hier und die geistig verklärte Art seines Objekts dort.

So faßt Hegel, von dem der Ausdruck stammt, den „subjektiven Geist" aber nicht auf. Für ihn ist „subjektiver Geist" das seelische Dasein des Menschen schlechtweg, nicht der über sich hinaus entschiedene, gleichsam unselbstisch gegliederte Mensch mit der festen Einheitsspitze seines freien Willens, sondern der in sich noch unentschiedene Mensch, mit der un-

ausgeglichenen Vielheit seiner Wünsche und Vorstellungen. In solchem Menschen gibt es nach unserer Darstellung gar nichts von „Geist". Er ist blinde Subjektivität, bloße Ichheit, die noch von keinem Erleben angerührt ist, weder von unselbstisch geistigem, noch von selbstisch geistigem Erleben. Wir werden daher von „subjektivem Geist" überhaupt nicht reden. „Subjektiver Geist", richtig verstanden, wenn Geist dabei ist, wäre das Sonntagsdasein der Seele in ihrer über sich hinausgehobenen Ergriffenheit von Wahrheit, Schönheit, Vaterland usw. Was aber Hegel statt dessen meint, das Alltagsdasein der Seele, geht uns in den Zusammenhängen, in denen wir jetzt stehen, wo es sich um Kulturgehalte und Kulturschaffen dreht, überhaupt nichts an. Damit hatten wir es im früheren Teile der Vorlesung zu tun. Das war jenes Chaos der Seelen, das durch den Einheitsentscheid des Willens, sei es den selbstischen oder unselbstischen Einheitsentscheid, beendet werden mußte.

Wir müssen uns in der Beschreibung der gegenständlichen Zusammenhänge geistigen Lebens überhaupt aus den verführerischen Formeln Hegels lösen. Hegel hat als erster darauf hingewiesen, und das war seine Genialität, daß die großen Zusammenhänge der Kultur gleichsam ein Leben in sich haben: daß in Kunst und Wissenschaft, in Staatsleben und Religion Wertgebiete geöffnet sind, die sich in unserer geistigen Arbeit immer reicher entfalten, daß sich hier eigentümliche Sinnsetzungen in unserm Erleben und durch dieses hindurch gestalten, indem sich Sinnglied an Sinnglied anreiht. Ein Sinnganzes von eigener innerer Mächtigkeit wächst so hervor, das sich nicht nach unseren subjektiven Meinungen richtet, sondern uns in die Bahn seines gegenständlichen Gehalts zwingt. So Hegel, der das alles als Auswicklung einer logischen Idee ansieht.

W i r sehen hier auch Ideenlicht, aber ein anderes. Es wird von der Hand der Ewigkeit angezündet, die uns in allen unselbstischen Hingaben ergreift. Sie läßt uns mit verwesentlichten Kräften an den verwesentlichten Inhalten der Umwelt und Mitwelt arbeiten. Diese Sinnsetzung, dies Ideenlicht, ist

über jeden Kreis von Gegenständen ausgebreitet, auf den unser unselbstisches Gefallen gerichtet ist. Über den Gegenständen unseres ideellen Gefallens sahen wir die Sinnsetzung der Wahrheit und Schönheit aufleuchten. Die Sinnsetzung von Staat und Volkstum, die Abertausende ergreifen kann, so daß sie sich daran und dafür hingeben, bewegt uns im Bereiche sozialen Gefallens. Aus unserem altruistischen Gefallen glänzt uns die hohe Idee der ewigkeitserfüllten Liebe an. Unter ihr steht jede Art pflegebedürftigen Menschentums. Sie treibt zur Einrichtung von Weihestätten, Schulen, Krankenhäusern, Erholungsheimen.

Hegel hat das geistig durchweste Wertgebiet des altruistischen Erlebens vernachlässigt. Er unterstreicht nur die Kulturbezirke, die zu unserem sozialen und ideellen Erleben gehören. Unser soziales Dasein bewegt sich nach ihm in Recht, Sitte, Staat und Geschichte. Unser ideelles Leben spannt sich in die Kreise „Kunst, Religion und Wissenschaft". Diese Gruppen, mit deren innerem Ideenlicht sich unsere ideellen und sozialen Hingaben krönen, reißt Hegel auseinander. Einseitig das, was in unser soziales Erleben fällt, heißt ihm „objektiver Geist". Was dagegen in unser ideelles Erleben fällt, nennt er „absoluten Geist". Schon durch die Terminologie soll Über- und Unterordnung ausgedrückt sein. Die Kulturformen des absoluten Geistes stehen nach Hegel in höherem Range als die Kulturformen des objektiven Geistes; Kunst und Wissenschaft sind für ihn reichere Erschließungen der „logischen Idee" als Staat und Gesellschaft.

Das ist willkürlich konstruiert. Für die „Philosophie des Ungegebenen" sind die Sinngebiete des altruistischen, sozialen und ideellen Erlebens in gleichem Grade „objektiver Geist". Kunst und Wissenschaft haben nichts voraus vor dem Leben in Staat und Recht. Heute denkt man eher umgekehrt. Für uns zeigen sich hier überall ebenbürtige Provinzen des geistigen Lebens, das sich, gespeist von Wertunendlichkeit, in den unselbstischen Ergriffenheiten des Menschen gestaltet. Als „absolut" aber läßt sich nur die ewige Tiefe selber denken, die sich in unseren unselbstischen Hingaben öffnet, und die der

verborgene Motor ist, von dem all die Sinnsetzung über den Gegenständen unserer unselbstischen Hingaben ausgeht. Ihr Wertstrom, aufflutend in hingegebenen Seelen, ist der einzige Realwert, den es gibt. Nur aus ihm leben, weben und atmen die Kulturwerte. Arbeitet man in den bloßen Formen der Kultur, aber es fehlt an unselbstischer Hingabe und darum an Sinn der Ewigkeit, der sich darüber spannt, so hört die schaffende Sinnsetzung in den Kulturgebieten auf. Subjekt und Objekt werden nicht mehr durch Höheres ineinander gebändigt. Entweder überschwemmt und zernagt die Subjektivität der Iche allen gegenständlichen Gehalt, oder die kulturelle Gegenständlichkeit, in leere formale Fortbewegung ausartend, tötet die Freiheit der einzelnen, die sie bedienen. Der Mensch wird Knecht eines Kulturgespenstes. Solche Entwicklung hat Rudolf Eucken vortrefflich geschildert.

Die geistigen Sinngebiete sind in unselbstischer Hingabe entstanden und in ihrem lebendigen Fortgange an unselbstische Hingabe gebunden. Niemand, der geistig arbeitet, will sich, sondern er will sein Werk. Er will einen Sinn über sich hinaus gestalten, auch wenn er dabei eitel ist, z. B. darauf, daß er besonders begabt sei, das niemand zuvor das gesehen und geschaffen habe, was ihm gelungen sei. Solche Eitelkeit des Gelehrten und Künstlers kommt oft genug vor. Aber auch, wenn man nicht demütig ist beim Empfangen geistiger Inhalte, sie zwingen uns doch, mindestens für eine Weile, während der Genius in uns rauscht, in *ihre* Gestalthaftigkeit hinein. *Ihre* Zusammenhänge, *ihre* Selbstenfaltungen machen sich zum Sinn unseres Schaffens. Der objektive Sinn hält in sich selbst zusammen. Arbeitet jemand seine Subjektivität hinein, so scheidet sich doch auf die Dauer seine subjektive Zutat aus dem objektiven Gehalt heraus. Die innere Notwendigkeit der Sache setzt sich durch gegen die Vergewaltigung des Menschen, der daran schafft! Aber gesegnet wird nur der Liebende, der mit „heiligem Ernst" bei „der Sache" ist. „Nur dem Ernst, den keine Mühe bleichet, rauscht der Wahrheit tief versteckter Born."

Freilich birgt die Treue zur Sache eine Gefahr in sich. Es ist die Gefahr, daß man sich auf dem geistigen Gebiete verliert. Alle Ideen neigen dazu, indem sich in ihren Gebieten Inhalt an Inhalt schließt, innere und äußere Mächtigkeit zu gewinnen: innere, indem sie den einzelnen mit der Fülle geistiger Eröffnungen immer mehr beschlagnahmen, äußere, indem sie möglichst viele einzelne zur Gefolgschaft locken. Das ist wie ein Machtstreben der Ideen, in das sich gerade Menschen der Hingabe verstricken können. Wissenschaft, Kunst, Religion wollen gleichsam Universalmacht werden. Es ist falsch, nur vom „Imperialismus der Staatsidee" zu sprechen. Der Idee eines Universalstaates entspricht durchaus die Idee eines „Reiches der Wissenschaft", getragen von den „Gebildeten" aller Länder, oder eines „Reiches des gegenseitigen Samaritertums" — das Gottesreich der Liebe, oder eines allgemeinen Reiches der Kunst — allgemeine ästhetische Kultur. Insofern kann man sagen, daß sich von jedem Ideengebiete aus der Gedanke der „Menschheit" aufdrängt. Die Idee der Menschheit wäre hiernach keine neue eigene Idee, sondern sie drückte nur das Ausweitungsstreben der geistigen Gebiete aus, die sich zu immer mehr Einzelheiten entfalten und immer mehr einzelne in ihren Bann ziehen.

Das meint die „Absolutheit" der Ideen, denen Hegel sie zugesprochen hat. Sein Sprachgebrauch begünstigt die Vorstellung einer freischwebenden, über die einzelnen fortrollenden Gewalt der „Kulturideen". Indem er sie noch dazu gegenüber den Provinzen des objektiven Geistes auf eine höhere Wertstufe erhoben hat, hat er ihnen die volkhafte Bindung unter den Füßen entzogen. Die Inhalte von Religion, Kunst und Wissenschaft erscheinen nun tatsächlich als Angelegenheiten einer Menschheitskultur, die sich dem Leben der Staaten übergipfeln müsse. In demselben Sinne hatte sich schon Fichte in der Schrift vom „geschlossenen Handelsstaate" geäußert. Staaten, meinte Fichte damals, müßten da sein, um das leibliche Leben ihrer Völker zu sichern. Aber alle Kultur müsse universell ausgerichtet sein, sie müsse sich dem geistigen Leben der Menschheit einordnen. Hegel hat diese Vorstellung

dadurch unermeßlich verstärkt, daß er die Kulturwerte als Spitze in dem Selbstentfaltungsschauspiel seiner welt- und wertschöpferischen logischen Idee sehen ließ.

Die Wahrheit ist, daß erstens Kulturwerte immer nur auf dem Boden von Volkstümern erzeugt werden und dessen Farbe tragen, daß sie aber zweitens von Volk zu Volk herüber verstanden werden können (nicht müssen), und daß sich drittens der Rahmen eines Kulturgebietes, gespeist von den Beiträgen der Schaffenden aller Kulturvölker, allerdings immer mehr ausweiten kann. Die geistigen Leistungen innerhalb eines Volkes wirken anregend auf das entsprechende Schaffen in anderen Völkern, und damit gewinnt das betreffende Kulturgebiet eine innere Fülle, die als gemeinsamer Besitz aller Nationen angesehen werden kann. Man könnte insofern den Eindruck einer „Menschheitskultur" gewinnen. Jedoch vergesse man nicht, daß das geistige Ganze, das durch die Beiträge der Kulturvölker hier auf diesem, dort auf jenem Sinngebiete geschaffen wird, sehr verschieden aussehen kann. Nur in den exakten Wissenschaften gestalten sich die Beiträge von hüben und drüben zu einer durchgehenden Einheit, wo an jedem neuaufgeschlossenen Punkte jeder eingreifen kann. Mag vielleicht hier nur der Einzelne dieses Volkes, dort der Einzelne jenes Volkes mit den Mitteln seiner Begabung den Bohrer ansetzen und das Gestein aufschließen, so können doch nachher viele andere an derselben Stelle weiter arbeiten und den Schacht vorwärtstreiben [1]).

In den Gebieten der Kunst und der Geisteswissenschaften dagegen nimmt das Ganze, das aus den gegenseitigen Anregungen von Volk zu Volk entspringt, eine ganz andere Gestalt an. Es wirkt wie eine Gemäldegalerie, die international beschickt wird. Jedes Volk hat darin seine eigene Abteilung und

[1]) Die Ergebnisse der exakten Wissenschaften mögen insofern Import- und Exportware sein. Aber auch in den exakten Wissenschaften könnten „schöpferische Pausen" nützlich sein, in denen man zuerst das wissenschaftliche Leben, wie es im eigenen Volkstum gewachsen ist, in sich bewußt weiter entwickelt, um dann mit gleichsam von innen her dynamisierten Kräften von neuem in die internationale Arena einzutreten.



zeigt seinen Geschmack und sein Können. Es mag zwar die Leistungen der anderen Völker bestaunen und anerkennen. Aber es erkennt dabei erst recht sich selber. Es freut sich, nicht nachahmend, sondern selbstschöpferisch, nur im allgemeinen durch fremdes Beispiel angeregt, die eigene Leistung darzubieten.

Demnach ermöglicht sich in den exakten Wissenschaften ein wirkliches Zusammenarbeiten der Kulturvölker. Die Gebiete der Kunst und der Geisteswissenschaften dagegen lassen nur ein Wetteifern zu. Gewiß gibt es innerhalb jedes Volkes sowohl eigene Leistung wie Nachahmung. Aber gerade der Blick auf die vorbildlichen heimischen Schöpfungen und der Blick auf die Meisterwerke der anderen, aus deren Quelle die Nachahmung stammt, läßt das Überfremdete in den Leistungen der Nachahmer sichtbar werden und enthüllt sie als minderwertig. Manche meinen, daß sich auch Staatsauffassungen und Religionen in eine einheitliche Menschheitslinie stellen müßten, wie das die exakten Wissenschaften tun. Demgegenüber wäre zu wünschen, daß man Staatsauffassungen und Religionen gleichsam auch in Gemäldegalerien schicken und ausstellen könnte. Dann würden wir auch hier sofort durch den Vergleich lernen, wie das eigene Wesen aussieht und wie Überfremdung es entstellt. Wir würden merken, daß auf diesen Gebieten der Export- und Importbegriff sinnlos ist, ja, daß in der kulturwissenschaftlichen Schau von Export und Import überhaupt ein Rechenfehler steckt.

Natürlich darf man nicht meinen, daß die geistigen Leistungen eines Volkes von selbst aus dem Blute hervorsprössen. Wie alles geistige Volkstum, so ist auch das geistige Deutschtum nicht schon in unserem Blute enthalten. Es ist Wertlebendigkeit, die im Willen deutscher Seelen aufsteht, nicht aus ihrem Blute entsteht. Das geistig deutsche Denken, Fühlen und Wollen erhebt sich auf dem Grunde des blutmäßigen Denkens, Fühlens und Wollens. Blutmäßiges Denken, Fühlen und Wollen ist ein naturalistischer Begriff. Wir müssen es allen denen zusprechen, die im physiologischen

Sinne Deutsche sind, d. h. bei denen der Anteil nordischen Blutes vergleichsweise hoch ist, höher als z. B. bei Engländern oder Franzosen. Was immer in diesen Menschen nordischen Blutes seelisch vor sich geht, ob sie sich eine Rose vorstellen oder Langeweile fühlen oder $5+7=12$ zählen, oder ob sie zum Essen gehen wollen, das ist in diesem naturalistischen Sinn ihr deutsches Vorstellen, Denken, Fühlen und Wollen, weil eben deutsches Blut in ihren Adern rollt. Man könnte ebensogut von deutschem Atem, Niesen, Schlucken sprechen, darum weil es Deutsche sind, die atmen, niesen, schlucken.

Geistiges Deutschtum ist etwas anderes. Für dieses ist unser blutmäßig bestimmtes Seelentum nur die Hülle, freilich die notwendige Hülle. Da denken wir an deutsche Literatur, Musik, Kunst, Wissenschaft, deutsche Häuslichkeit, deutsche Hansa, deutsches Soldatentum. Hier erhebt sich bei den Menschen, die blutmäßig Deutsche sind, ein geistiger Gehalt, der in anderem Vorstellen, Fühlen, Wollen, als bei deutschen Menschen, niemals hätte aufgehen können. Aber nicht die Seele jedes beliebigen deutschen Menschen könnte das Vorstellen, Fühlen, Wollen hergeben, darin sich solcher Gehalt entsiegelt. Auch leiht ihm nicht jeder blutmäßige Deutsche die Bereitschaft her, sich davon erfüllen zu lassen. Oft wird sie verweigert, und so ist es möglich, daß in dem geistigen Gehalte, der ursprünglich in deutsche Seelen gefallen war, manchmal eher noch ausländische Seelen mitschwingen und nachschwingen.

Freilich der Ausländer kann unser geistiges Gut wohl nachahmen, es nachschaffen, aber es wird in seiner Seele nicht weit und ausladend. Wo er ursprünglich schafft, da bleibt sein Geschaffenes das Kind eines anderen Geistes, des Geistes, der in der Kette der Eingebungen seiner Landsleute geschichtliches Wesen angenommen hat. Wenn aber ein Deutscher deutsch Geschaffenes annimmt, ja sich nur von fern davon berührt fühlt, und wenn dann aus seiner eigenen Tiefe schöpferische Kraft, vielleicht nach ganz anderer Richtung hin, hervorbricht, dann ist zwischen jenem ersten geistigen Gehalt und

diesem neuen sofort eine Art elektrischer Berührung da. Es ist, wie wenn ein gegenseitiges sich Stützen und Tragen anhöbe. Dieses wechselweise sich Stützen und Tragen belebt sich mit jeder neuen Schöpfung anderer und anderer deutschen Menschen. Ein geistiges Gesicht hier zeigt sich neben vielen anderen dort und dort und durchdringt sich mit jenen. So hat sich der ganze Himmel des deutschen Kulturlebens über uns gespannt. Ausländer können nur einzelne Sterne davon erblicken.

§ 27. Ideenverneinung

Jede große Sinneinheit, die hier diesem, dort jenem Gebiete der Kultur Richtung und Inhalt gibt, ist wie eine geistige Selbstoffenbarung. Wie das Wertgebiet, das sich in ihr bildet, nur in unselbstischer Hingabe gepflegt werden kann, so kann man es auch, wenn man es verstehen will, nur mit unselbstischen Augen lesen. Selbstische Augen können es nicht lesen, und selbstische Münder können nur darüber lachen. Wie sie selber widergeistig sind, das heißt, wie sie wohl in einer Einheitskraft ihres Willens leben — das ist das Geistige an ihnen —, aber den Sinn ihres Lebens aus ihrem Ego heraus bestimmen, so deuten sie auch allen geistigen Sinn und zumal den Sinn des geistigen Staatslebens widergeistig. Das instinktive Widerstreben des naiven Egoisten gegen das Wunder und Wesen geistiger Dinge steigert sich bei ihnen zu offener Geistfeindschaft. Der Widergeistige glaubt nicht an Hingaben über sich hinaus und haßt schon die bloße Rede davon. Sein Haß möchte alle Vorstellungen, die überindividuelle Größen zu Gesicht bringen, alle Einrichtungen, die von solchen Vorstellungen getragen sind, vernichten. Er propagiert Antigeistigkeit. Das ist in Theorie und Praxis sein missionarischer Eifer. Er mag nicht eher ruhen, als bis aus der Menschheit eine „triumphierende Bestie" geworden ist, triumphierend im Glauben an sich und ihre Technik, triumphierend im Unglauben an sittliche und religiöse Dinge.

Mit solcher Propaganda wendet er sich an alle, die noch nicht zu eigener sittlicher und religiöser Erfahrung erwacht sind, denen es zu schwer erscheint, sich an Größen über sich hinzugeben, und die darum gern hören, daß es derartiges gar nicht gebe; oder deren Verstehen zu ungeschult oder zu ungelenk ist, als daß sie die Widersprüche ungeistiger Reden durchschauen könnten. Jede ungeistige Rede schlägt sich mit Widersinn, den der geistig Erfahrene sofort bemerkt. Einst hieß es: „Was kein Verstand der Verständigen sieht, das übet in Einfalt ein kindlich Gemüt"; nämlich das kindliche Gemüt empfindet instinktiv die großen Heiligtümer des Lebens. Aber eben darauf, daß es kein kindliches Gemüt mehr geben soll, stellt sich jene Propaganda ein, indem sie „Aufklärung" verspricht. Wo sie „aufklärt", soll nicht nur die Einfalt aufhören, sondern das Gemüt soll ausgetrieben, zu Unkindlichkeit verkehrt werden. Da heißt es zunächst: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge." Hier ist der Egoismus in das Verständnis der geistigen Dinge hineingetragen, wie er schon vorher in den Sinn und die Tat der Lebensführung hineingesickert war. Es ist die kleinliche und verkleinernde Geistdeutung des bewußten Egoisten, in der er zugleich die Eitelkeit derer groß züchtet, die ihm zuhören. Er zieht die ungeistigen, unreifen Menschen am Bande ihrer Eitelkeit zu sich herüber und setzt ihnen seine Brille auf.

Es gibt eine Stufenfolge, darin es mehr oder weniger leicht gelingt, die objektiven geistigen Gehalte sophistisch zu zertrümmern, wenigstens sich im Schein solcher Zertrümmerung zu wiegen und ihn anderen glaubhaft zu machen. Das hängt von der Art der objektiven Geistigkeit ab.

Am meisten widersteht die objektive Geistigkeit der Wissenschaft der subjektivistischen Verfälschung. Dennoch hat sich diese auch an den Geist der wissenschaftlichen Wahrheit getraut. Nach dem „Pragmatismus" ist Wahrheit nichts als der Inbegriff lebenswichtiger Vorstellungen. Auch die sophistische Lehre „Wahr ist, was jedem wahr erscheint" findet immer wieder Anhänger. Auf diesem Gebiete ist einst der erste Kampf zwischen der Phalanx der Geistigen und der

Widergeistigen ausgefochten worden. Sokrates hielt den Sophisten entgegen: „Wahrheit ist das ewig sich gleichbleibende Wesen der Dinge." Eben diese gegenständliche Art suchte er im Begriff zu erfassen. Die logischen Kategorien von „Begriff" und „Gesetz" sind seit ihm der Panzer, mit dem sich das geistige Reich der Wahrheit gleichsam selber vor den Angriffen der Subjektivität schützt, und der ihr Respekt verschafft. In der Wissenschaft! Denn in der Meinung der Menge begegnet man häufig genug dem höhnischen Zweifel „Was ist Wahrheit?"

Unsere Antwort fällt nicht schwer. Wahrheit ist mehr als subjektivistische Illusion. Wo sie in unselbstischer Hingabe zum Stern der Lebensführung gemacht wird, da erweist sie sich als lebendiger Sinn, der in sich selbst steht. Da wächst sie mit ihrer gegenständlichen Bedeutung immerfort zu neuen Offenbarungen unter den Händen der Schaffenden. Aber wer ihr das sachliche Wesen raubt, ihr das Kleid des Menschlichen-Allzumenschlichen, des bloß Nützlichen, bloß biologisch Wichtigen, nur Leben Fördernden anzieht, dem kann sie als Stern über unselbstischen Hingaben nicht mehr leuchten, dem wird sie bestenfalls zur Technik. Einem Menschen, dem eingeimpft worden ist, es ist nichts mit dem objektiven Sinn der Wahrheit, es ist bloß eine ideologische Rede, daß sie ewige Selbstgeltung habe: dem ist, wenn er zur Charaktertat seiner sich selbst schaffenden Persönlichkeit schreitet, und wenn er seine unselbstischen Neigungen befragt, aus welcher er den Sinn seines Lebens, seinen Sinn über sich hinaus nehmen könne, der Glaube an diesen Sinn ertötet. Die Kraft dieses Glaubens, dieser Begeisterung, die einen Sokrates, einen Bruno hat sterben lassen, kann sich ihm nicht mitteilen. Er ist dafür von vornherein begeisterungslos gemacht worden. Sein Wille über sich hinaus, sein Werk- und Aufgabenwille mag sich an die Gegenstände anderer seiner unselbstischen Neigungen hängen als an den allen Menschen eingeborenen Trieb und Durst zur Wahrheit, und es mag dann ein anderes Glück des Schaffens in ihm aufsteigen. Aber doch wäre ihm ein Stern

des Lebens geraubt. Ihm wäre der Halt geraubt, der im Erforschen der Wahrheit, im Mehren der Wahrheit, im Bekennen der Wahrheit, in der Verbreitung der Wahrheit, in der Pflicht der Wahrheit und Wahrhaftigkeit liegt. Von Wahrheit und Wahrhaftigkeit lebt zuletzt jeder Staat. Auch er wäre um einen Lebenswert verarmt, um eine ganze Provinz des Lebens, die von diesem Lebenswert genährt wird.

Das ist die Sünde der Selbstler, die in ihrer subjektivistischen Verirrung das geistige Leben um seinen objektiven Sinn reden und auch den noch unerweckten Seelen eine Tür der Verwesentlichung zuschlagen. Sie vernichten die Erhebung dieses leeren, nichts als biologischen, Menschentums über sich hinaus.

Man sagt, es gebe für die philosophische Ethik den Begriff der Sünde nicht; hier ist er. Nicht das eigene Selbstlertum ist sündhaft; darin ist persönliche Schlechtigkeit. Sondern sündhaft ist die planmäßige Entsittlichung, mit der man den Sinn geistigen Lebens hinwegleugnet und andere vom Strome der Ewigkeit ausschaltet, der in der Liebe zu Wahrheit und Wahrhaftigkeit aufrauschen könnte.

Ich sprach von dem Sinngehalt der Wahrheit und von den subjektivistischen Bestrebungen, ihn zu zertrümmern. Der ruhige Fortschritt der Wissenschaft zeigt doch auch blöden Köpfen, daß hier eine Kraft am Werke ist, die sich nicht beiseite schieben läßt. Wenn auch das geistige Leben der Wissenschaft vielfach nur als Betätigung des Verstandes angesehen wird, so hat sie sich doch im allgemeinen den Respekt der Menge verschafft. Man hat der Eule der Minerva die Federn des Gemüts ausgerauft, aber man schätzt noch die Schärfe ihrer nachtdurchdringenden Augen; und sie erscheint sehr nützlich in der Vertilgung theologischer Feldmäuse.

Viel leichter ist es, dem geistigen Leben der Kunst den Stempel subjektivistischer Illusion aufzuprägen. Gefallen sich doch ganze Richtungen von Künstlern selbst in subjektivistischer Willkür, mit Erfolg! Denn das Publikum nimmt, in seinen Begriffen von Kunst verwirrt, sehr vieles als Kunst, was

nicht Kunst ist, wenn gleich es als Kunst angepriesen wird. Kunst, so heißt es, ist das Gebiet des Geschmackes, über den nicht zu streiten ist. Insbesondere der Modegeschmack will nicht bestritten werden; er will ein Evangelium sein, an das man glauben muß. Daß in aller echten Kunst etwas vom Weltgedränge Erlösendes ist, das uns auch über uns hinaushebt, wenn sie von Schaffenden kommt, die über sich hinausleben, wird kaum noch verstanden. Man ergreift sie darum kaum noch als ein Sinngebiet, in dessen geistigen Gehalten man über sich hinauslebt, sondern betätigt sich in ihr, weil sie eine Art Rausch ist, den man auslebt. Auch hier wird einem Gebiete geistigen Lebens die Andacht und Weihe geraubt, die es ausströmen könnte, und zwar zertrümmert man hier das Gesicht des objektiven Geistes noch leichter als in der Wissenschaft. Es wird dem Künstler von heute [1]) schwer gemacht, an die Kunst als den Gegenstand zu glauben, zu dem ihn letzte Tiefen rufen. Noch schwerer ist es, daß dem Künstler, der selber solchen Glauben trägt, geglaubt wird. Auch hier ist Seelen, an deren Pforten geistiges Leben pocht und fragt: „In welcher Gestalt willst du mir dienen?", und denen es möglich ist, sich mittels ihrer unselbstischen Neigungen an Gegenständliches [2]) zu verschenken, das Feld des Glaubens verengt. Aus den Strömen des Lebens, die fließen könnten, macht die öffentliche Meinung nur ein seichtes Gewässer, in dem der Pseudokünstler plätschert.

Wieder ein anderes Gebiet, aus dem sich das Leben der Menschen, und zwar das Leben jedes Menschen mit geistigem Sinn erfüllen, ihn über sich hinausheben könnte, ist das Gebiet des öffentlichen Lebens, das Gegenstandsgebiet der sozialen Gefallensregungen. Das ist vom Geiste des Subjektivismus, der aus selbstischen Herzen kommt, aufs allertiefste unterwühlt und angefressen. Der objektive Sinn des Staatslebens, des nationalen Lebens, liegen zerfetzt am Boden.

---

[1]) Dieser Teil der Vorlesung stammt aus dem Wintersemester 1930.

[2]) Das Gegenständliche, über dem der Sinn des Schönen aufleuchtet, ist das im Einzelnen zusammengezogene All. Das Gegenständliche, über dem der Sinn des Wahren aufleuchtet, ist das in ein Beziehungsnetz des Vielen auseinandergezogene All.

Staat und Nation haben einen objektiven Sinn, der uns umfängt und zu seinen Gliedern macht. Aber immer hat sich selbstischer Sinn solchem Verständnis des Staatslebens und des nationalen Lebens verschlossen, wie er sich ihnen ja notwendig verschließen muß. Von der Art sind die Vertragstheorien des Staates, die Bienenfabeltheorien, die aus ihm nur eine Anstalt zum Schutz nach außen und zur Ausbalanzierung selbstischer Interessen nach innen machen, zu einer bloß formalen Ordnung des menschlichen Zusammenwohnens, oder ihn gar für eine Vorteilsordnung zugunsten des Herrschers oder herrschender Klassen erklären. Das entwertet die innere Wesentlichkeit von Staat und Nation. Auch sie verfallen bei dieser Denkweise, sie hören auf, als Größen über uns hinaus zu gelten, und es ist wieder ein großes Gebiet abgeschnürt, versiegelt, niedergestampft, subjektivistisch versandet, von dem sich Menschen zur Aufgabenpflicht und Hingabeleistung aufgefordert fühlen könnten. Was lebendiges Brot für Seelenerhebung sein könnte, wenn man darin den geschichtlich aufgebrochenen Gehalt erkennte, der eine substanzielle, ganze Geschlechterfolgen in sich zusammenfassende Mächtigkeit besitzt, der das stärkste und höchste Konzentrationsmittel für geistiges Leben aller Art sein könnte, das wird als leere Ideologie verspottet. Es sei ein bloßer Schein, der beim Zusammenleben der Menschen entstehe und solange vor den Augen tanze, als man nicht erkannt habe, daß dessen wirklich bewegende Kraft die „Wirtschaft" sei. Die Einsicht in die angebliche Selbstbewegung der Wirtschaft zerstört alle nationale Sicht. Diese Selbstbewegung, sagt man, dränge auf eine neue Menschheitsordnung hin, die alle einzelstaatlichen Gefüge zersprenge oder ihnen nur die Bedeutung von Etiketten für bestimmte wirtschaftliche Untereinheiten lasse.

Damit ist dann endlich alles ausgemerzt, was Seelen packen und begeistern, was Wollenden über sich hinaus den Sinn ihres Lebens gewähren könnte. Dem Wollen über sich hinaus wird der Stoff geraubt, in dem es aufblühen kann. Da kann es keine Pflichterfüllung mehr geben; eine grenzenlose Verödung und Verhärtung des menschlichen Daseins ist die

notwendige Folge. Freilich gibt es gewisse Schwierigkeiten im Verständnis von Staat und Nation, als geistiger in sich selbst stehender Größen, in die wir zunächst äußerlich hineingestellt sind, um uns innerlich in sie hineinzustellen. Hierzu ist zu sagen, daß der Sinngehalt der Staats**idee** die **Organisation** des Staates trägt. Man kann sich aber von dem Sinngehalt der Staatsidee einen falschen Begriff machen und nach diesem die Organisation des Staates einrichten. Der echte Sinngehalt der Staatsidee wird stets in unselbstischer Hingabe geboren. Selbstischer Sinnesart kommen falsche Staatskonstruktionen entgegen. Dann heißt es: „Fluch der Hoffnung auf Lebenserhöhung, die das Leben lohnt!", „Fluch dem Glauben an ideale Werte!" und „Fluch der Geduld mit anderen Menschen, der Rücksicht auf sie!" „Heran mit der Faust, die schlägt, mit der Zunge, die sticht, reiße Gewalt an dich!" Das ist das Zeitalter, in dem wir jetzt leben, und in dem wir auch sterben werden, natürlich oder gewaltsam, wenn uns nicht ein neuer Atem des Geistes ergreift[1]). Sind die überindividuellen Werte als bewegende Kräfte aus dem Leben verschwunden, dann bleibt nur noch das individuelle Verhältnis von einzelnen zu einzelnen übrig. Den anderen Menschen schützt nichts vor dem selbstischen Blick, mit dem er betrachtet wird.

Wir haben gesehen, woher die subjektivistische Verfälschung des Kulturlebens kommt, wie sie aussieht, und wie sie wirkt. Sie **kommt her** aus dem Vorstellungskreise solcher Persönlichkeiten, die den Sinn ihres Lebens egoistisch gestaltet haben und nun auch den Sinn, den unselbstische Gesinnung über sich hängt, der gespeist ist von altruistisch, sozial, ideell erblickten Gegenstandsgehalten, nicht anders als egoistisch lesen können. Wie sie **aussieht**, das spiegelt sich in den immer neuen Wendungen des Satzes: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge." „Es gibt keinen überindividuellen Sinn, alle Werterscheinung über uns hinaus ist bloße Wertillusion." Wie sie **wirkt**? Sie entleert das ganze Menschenleben von allen Kräften der Verwesentlichung, die über ihn kommen, wenn er über sich hinaus

[1]) Nochmals: geschrieben und vorgetragen 1930/31

hingegeben ist. Diese Haltung wird ihm verleidet, ihm ist ja aller Hingabeinhalt zu Staub geredet, alles genommen, woraus sich ihm überindividuelle Aufgaben mit gegenständlichem Sinne bilden könnten. Daran stockt auch die Hingabe, es bleibt nur übrig der Ichgehalt, in dem aller seelischer Auftrieb untergeht, der nimmermehr das Kulturleben zu speisen vermag. Spengler meint, daß das geistige Leben der Kultur im unausbleiblichen Alter zur Zivilisation erstarre, es entwickle sich von selbst seinem Tode entgegen. Nein, es gibt keine Zwangsläufigkeit, kein Absinken einer angeblichen Kulturseele in Zivilisation, sondern geistiges Leben ist an hingegebene Menschenseelen gebunden. Sind diese über sich hinaus gewendet, dann schlägt aus den Gegenständen ihrer Neigung ein geistiger Sinn heraus, der über dem betreffenden Kulturgebiete leuchtet. Wird dieser überindividuelle Sinn verneint, dann hört die Fähigkeit der Seele auf, sich ihm in Liebe zu schenken, und die Liebe selbst hört auf, die in dem Werke der Kultur sein muß, wie die Mutter im Kinde. Dadurch erlischt Kultur, und das Ende ist nicht Zivilisation, sondern Hölle, die Hölle entfesselter Ichsucht.

Aber immer wieder kann der Wind geistigen Lebens zu wehen beginnen, sobald sich aus der Freiheit ihres Willens von neuem lebendige Persönlichkeiten schaffen, die gegenständlich ergriffen werden, und darum an Sinn über sich hinaus glauben, der in ihrem Wirken und Arbeiten lebt, der aus ihrem Beispiel spricht, der in ihren Organisationen sich gestaltet. Wenn man die Freiheit des Willens leugnet, dann wird auch dieser Strom zugeschüttet.

Es ist der Satanismus der Widergeistigkeit, daß sie immer mehr das Leben zur Hölle macht. Keine Hölle im Jenseits, sondern durch den sich betonenden Egoismus wird Hölle auf Erden. Aber es gibt Willensfreiheit, es gibt unselbstische Neigungen, es gibt Persönlichkeitsentscheidungen, darin man den Gegenstand unselbstischer Neigungen als Lebenssinn ergreift, und darin Wesensgehalt der Persönlichkeit begründet wird. Es gibt allerinnerste Werterfahrungen, in denen wir Ewigkeit diesseits des Grabes erleben. Allzusehr werden aber

diese Ewigkeitserlebnisse verdunkelt und hinweggepredigt mit dem Worte von dem jenseitigen Himmelreiche, das den bekehrten und reuigen Sünder erwarte. Der Tod, sagt dieselbe Lehre, sei der Sünde Sold. Wer aber die Ewigkeitserlebnisse hat, die sich unselbstischer Hingabe gesellen, der wird auch an den Tod als an ein Ewigkeitserlebnis glauben, das in anderer unaussprechlicher Form über uns kommt.

Anhang aus der Vorlesung 1934/35

Die erste Bedingung geistigen Lebens ist, daß sich der Mensch in der Freiheit seines Willens zur Einheit seiner Lebensführung entscheidet. Deshalb leugnet der Widergeistige zu allererst die Freiheit des Willens und findet dafür Literatur genug, auf die er sich berufen kann. Ein Meister Ekkehart, ein Jakob Boehme, ein Kant, Fichte, Schelling sind in dieser Literatur nicht vertreten. Für das Zusammenleben der Menschen führt das Dogma von der Unfreiheit des Willens zur Lehre von der Alleinherrschaft des Milieus, zuletzt zum wirtschaftlichen Materialismus. Im politischen Schaffen dagegen bezeugt und krönt sich das Herrentum des freien Willens.

Die zweite Wurzel geistigen Lebens ist, daß man sich nicht als geborenen Egoisten angelegt findet, sondern weiß, daß in jeder menschlichen Natur auch altruistische, soziale und ideelle Neigungen angelegt sind. Sie finden ihren gegenständlichen Gehalt an Umwelt und Mitmenschen. Deshalb spielt der Widergeistige seinen zweiten Trumpf aus. Er leugnet den gegenständlichen Gehalt der unselbstischen Neigungen. Diese werden ihres Inhaltes entleert, es soll nur der Trieb übrigbleiben.

Die Triebe untereinander, so heißt es drittens, unterschieden sich nur durch ihre verschiedene Färbung. Sie trügen alle die Farbe des Lebens, das, heiliger Selbstsucht voll, in ihnen allen gleichmäßig zum Licht dränge. Darum müsse man sich eine Weltanschauung aneignen, die zwischen „gut" und „böse" nicht aufgeregter unterscheide als zwischen „blond" und „schwarz". Das Böse sei auch nur eine Art Farbe. „Wer wollte

so dumm sein, einer Farbe das Daseinsrecht abzustreiten! Was ist das Böse? Eine persönliche Idiosynkrasie, eine Geschmackssache, und die Entwicklung strebt dahin, dieses Böse weniger sittlich, denn als farbige Valeur zu nehmen." (Berliner Tageblatt.)

Daß man aber viertens ja nicht an ein eigenes Selbst glaube! Es gebe keine individuelle Seele, die das Gefäß geistigen Lebens werden könnte. Das Personsein des Menschen selbst wird geleugnet. Das Ich, als das wir uns empfinden, das seiner selber bewußt ist als einer unwiederholbaren Eigentümlichkeit, sei eine leere Illusion. Wir seien nichts als die belebten Atome eines großen Wirtschaftsprozesses. Jedes Atom könne mit jedem anderen vertauscht werden. Es sei in sich selbst nichts Eigenes und dürfe nichts Eigenes beanspruchen. Im Kollektiv, das unser aller wirkliches Leben sei, seien alle unterschiedslos gleich.

Diese vier Verneinungen zertrümmern die subjektive Seite des geistigen Lebens. Dazu gesellt sich die Zertrümmerung der objektiven Seite. Alles geistige Leben ist voll von Ideen, d. i. von objektiven Sinnsetzungen, die Ewigkeitslicht tragen. Für den Widergeistigen gibt es keine ideellen Wertgehalte — der fünfte Trumpf. Leere „Ideologie" sei alle Rede von „Ideen". Die Ideen seien Seifenblasen des Wirtschaftsprozesses. Wie er sich wandele, so wandelten sie sich und zerplatzten.

Zertrümmerung, Vernichtung endlich auch aller Einrichtungen, die von religiösem oder sittlichem Leben erfüllt sind! Fort mit Ehe und Familie, fort mit Weihestätten, fort mit Vaterland, Volk und Staat! Das große Menschheitskollektiv sei der Sinn der Erde, der kommende Übermensch.

So töten die Widergeistigen mit ihrer verfälschenden Suggestion das Verständnis geistigen Lebens bei unzähligen anderen, die sonst befähigt wären, zu geistigem Leben zu erwachen. Es drängt sie, überall ihresgleichen zu sehen, zu verteufeln. Sie erwecken wohl die anderen Menschen aus der Dumpfheit ihres bloß biologischen Ich, aber sie erwecken sie zum Geiste eines gesteigerten Egoismus. Das Kollektivich ist nur das Zugeständnis, das sich Widergeistige untereinander

machen. Freilich ein bedingtes Zugeständnis! Eine Schar von Egoisten muß auseinanderfallen wie ein Haufen Eisenfeilspäne, aus dem aller Magnetismus gewichen ist. Es müßte denn eine stärkere Gruppe von Egoisten die übrigen Egoisten mit den Mitteln physischer Furcht unterdrücken.

Man kann es schon den Theorien über Staat und Volkstum, Wahrheit und Schönheit anmerken, ebenso den Ansichten, die über das Wesen der menschlichen Seele im Schwange sind, ob sie aus eudämonistischer und utilitaristischer oder aus geistiger Einstellung herausgeflossen sind. Z. B. nach utilitaristischer Einstellung sind die Gegenstände unserer ideellen Neigungen, Wahrheit und Schönheit, beileibe nichts Überindividuelles, keine in sich selbst bedeutsame Werterscheinungen, die uns Hingabe über uns hinaus erlauben könnten, sondern, was wir „Wahrheit" nennen, sei der Schein, mit dem besonders lebenswichtige Vorstellungen eben diese ihre Wichtigkeit vor sich hertragen. „Schönheit" sei der in anderen Vorstellungen sich hervordrängende Schein, darin sich das biologische Leben an sich selber vergnüge. Darum dürften weder unsere wissenschaftliche, noch unsere künstlerische Hingabe als unselbstische Hingaben verstanden werden. Das heimliche Interesse unseres Lebens an sich selber, sein Verlangen nach Steigerung und Selbstverklärung, stehe hinter diesen Formen unseres Trieblebens. Ein Psychoanalytiker Freudschen Schlages würde es sogar fertigbringen, zu behaupten, daß sich geheime sexuelle Regungen in der Beschäftigung mit Kunst und Wissenschaft entladen.

Wie man den ideellen Neigungen ihr unselbstisches Wesen raubt, so auch den sozialen, deren Gegenstand Staat, Nation, Vaterland ist. Auch diese Werterscheinungen hätten keine überindividuelle Bedeutung. In ihnen erschiene uns kein Übermir, sondern jedermann schätze in ihnen den Nutzen, den das Leben in der Gemeinschaft für ihn selber habe. Es komme Niemandem auf die Gemeinschaft als solche an, auf die innere Wesenhaftigkeit unselbstischer Willensverkettung, sondern jedem komme es nur an auf Macht in der Gemeinsamkeit, auf Schutz in der Gemeinsamkeit, auf Vorteil von der Gemeinsam-

keit, auf Anregung und Genuß durch die Gemeinsamkeit. Gewiß seien die Menschen durch biologischen Zusammenhang aufeinander bezogen. Niemand wäre Mensch ohne die gesellschaftliche Verknüpfung. Aber der Sinn ihrer Verknüpfung sei keineswegs, daß dadurch eine Ganzheit über den Vielen entstehe, sondern die Vielen selbst seien ihr eigener gemeinsamer Sinn, sofern sich für jeden einzelnen Macht, Schutz, Genuß, Vorteil, Anregung, Entfaltungsraum in der Vergesellschaftung mit den anderen steigere.

Das sind selbstische Theorien über den Sinn sozialer Ganzheiten. Sie müssen bei dem, der sie wie Musik hört, die soziale Hingabe ertöten. Sie erwecken in ihm denselben selbstischen, eudämonistischen und utilitaristischen Geist, mit dem ihre Urheber das transsubjektive Wesen der sozialen Hingabe verfälscht haben, weil sie an nichts Transsubjektives glauben. Der Mensch ist ihnen der Maßstab aller Dinge, und wo die meisten Menschen übereinstimmen, da wird ihnen zum Maß aller Dinge das Maß der Masse. Nichts von Hingabe an das Volkstum, weil es Volkstum, an das Vaterland, weil es Vaterland, ans Recht, weil es Recht ist! Man sieht in alledem ausprobierte Wohlfahrtsformen, mit denen man besser fährt, also ohne sie. Man wird andere Formen ausprobieren, sofern man annehmen kann, daß man mit ihnen noch besser fahren werde, sich noch bequemer, behaglicher, gefahr- und hemmungsloser, freier und ungebundener einrichten könne. Aber trotz dieser Herabwürdigung der menschlichen Natur, als ob ihr echt ideelle und echt soziale Antriebe versagt wären, wie lebendig und unbedingt zeigen sich letztere sogar im Tierleben, bei Ameisen und Bienen. Sie bleiben psychische Tatsächlichkeiten auch bei uns. Der Mensch ist nicht als rein egoistisches Wesen angelegt, ihm ist auch der Trieb über sich hinaus gegeben, und so steht bei ihm selbst die Mitte der Entscheidung. Er ist frei, sich so oder so in einer letzten, tiefsten Vorziehenstat zu entscheiden. Bei den Menschen, die die Gegenstände sozialen und ideellen Gefallens gar nicht anders sehen können, als eudämonistisch und utilitaristisch, hat auch, ohne daß sie es wissen, eine geheime allerinnerste Entscheidung zu Lust und Eigenliebe schon statt-

gefunden. Nun schwatzen sie vor sich selber die ganze ideelle und soziale Angelegtheit aus der Ausstattung der menschlichen Seele fort, weil sich etwas in ihnen sonst schämen müßte.

Um solcher Scham auszuweichen, halten sie es schauspielerisch mit ihrem altruistischen Triebe, der sie zu anderen Menschen zieht. Sie sprechen gern von Menschentum und Nächstentum, das sich mit anderem Menschentum begegnet. Aber mit ihren brüderlichen Gefühlen zu anderen Menschen ist es oft merkwürdig. Es gibt eine Solidarität von Menschen untereinander, die gerade darauf beruht, daß jeder die sozialen und ideellen Fäden der Seele auch bei den anderen verleugnet sieht. Diesen Spiegel hat man gern, weil man sich darin gerechtfertigt und nicht verneint sieht. Es ist etwas Befreiendes in der gemeinsamen Selbstischkeit und Ideallosigkeit, und es ist das erfolgreichste Versteckspiel des Selbstlers mit dem eigenen Gewissen, daß er sich solche Gemeinschaft selbst zum Ideal macht.

§ 28. Weiteres zum Begriffe des Gewissens

Es gibt auch moralisches Urteil. Es sieht den wahren Wert des menschlichen Lebens gerade darin, daß es auf Charaktertat und Wollen über sich hinaus gestellt wird. Das ist kein Wert, der uns von Natur eingeeignet ist. Das Naturlose im Menschen, in dem er gar nichts ist, was naturhaft meßbar und durch Vergleich mit anderen bewertbar ist, das erst in der schaffenden Charaktertat aufbricht, wird bewertet, und zwar so, daß es sogleich als absoluter Wert gilt. Hier hört aller Wertschein auf. Solcher spielt nur um naturhaftes Dasein.

So urteilen die Zuschauenden. Wie erlebt es der Handelnde selber? Man spricht da gern von Gewissen. Was ist das Gewissen? Sagt es mir, was ich zu tun und zu lassen habe? Nein! In der Seele ist kein Vermögen eingebaut, das uns im voraus wissen läßt, was gut und böse sei. Ehe man selbstisch oder unselbstisch wählt, gibt es kein „gut" oder „böse" für uns. Erst infolge der Wahl geschieht es, daß uns metaphysische Bewegung ergreift. Mit der selbstischen Wahl überkommt uns

heimlicher Unwert, den man vor sich selber zu verbergen sucht[1]). Mit der unselbstischen Wahl überfallen uns die Wertwellen aus der Unendlichkeit, die oben geschildert worden sind. Der Gegenstand der Hingabe wird dann zur Idee. Damit steigt an dem, was uns vorher biologisch lieb war, unsere sittliche Aufgabe auf. Ihr Sinn erfüllt unsere Gesinnung, und durch unsere Gesinnung lebt dieser Sinn. Es ist ein fordernder Sinn geworden, der sich mit naturloser Gewalt in das Gefäß unserer Hingabe legt. Ich habe die Empfindung: dort ist mein eigenes höheres Leben, das Treue von mir verlangt. Wie ein Blitz überkommt es mich und wird ein inneres Vernehmen: das biologische Ichzentrum in mir soll sich in ein axiologisches Sinnzentrum verwandeln, vielmehr verwandeln lassen. Die Regungen meines Seelenlebens sollen Glieder werden dieses neuen Zentrums.

Kurz, jede Aufgabe über mir, der ich Treue halte, ist mein Gewissen. Eine besondere Funktion des Gewissens gibt es nicht. Es gibt mütterliches Gewissen, Vaterlandsgewissen, Wahrheitsgewissen, für jeden so viel Gewissen, als er von geistigem Sinn belebt ist. Unser Gewissen entsteht in unseren Verwesentlichungserlebnissen. Aber man verschleiert diese Erlebnisse und naturiert sie, wenn man statt ihrer auf ein stehendes Seelenvermögen schielt, das man „Gewissen" nennt.

Das entstehende Gewissen bedeutet, daß wir im Aufleuchten von Ideen und im Unendlichwerden unserer Hingaben innere Nötigung erfahren. Das stehende Gewissen, sagt man, lasse Befehle ausgehen, die allgemein gelten. Von solcher Art denkt man sich das „Weltgewissen". Es befehle, Liebe und Gerechtigkeit über die ganze Menschheit auszubreiten.

Vom Begriffe des Weltgewissens ist schon die Rede gewesen[2]). Man nimmt unter der Fahne dieses Begriffes an, daß die sittlichen Inhalte, die es voranstelle, imperativer Art seien,

[1]) Daher „die Lüge des Bewußtseins" (Psychologie des Willens 1900 bei Engelmann Leipzig) § 13.

[2]) vgl. oben § 14.

daß sie allgemein gölten, und daß sie in einem stehenden Vermögen der Seele, eben demjenigen, das man „Gewissen" nennt, beheimatet seien. Nicht etwa, daß das Weltgewissen etwas Neues gegenüber dem Einzelgewissen wäre, aber man greift mit dem Namen des „Weltgewissens" solche Äußerungen der stehend gedachten Einzelgewissen heraus, in denen sie übereinstimmen, und das seien die wesentlichen und maßgebenden Äußerungen. Daneben gäbe es noch allerlei Stückchen besonderer Gewissensstimmen, die aber dem großen weltumspannenden Grundtone nicht widersprächen, zum mindesten nicht widersprechen dürften. Diese besonderen Gewissensstimmen bezögen sich auf das Privatleben der einzelnen, z. B. auf ihr Verhalten in Freundschaft, Ehe, Beruf. Dort spreche in uns der Menschheitswille, hier spreche unser Privatwille.

Freilich ist es mit dem Menschheitswillen in uns nicht weit her. Er ist nicht vorhanden. Die Lobpreiser des Weltgewissens suchen ihn erst herzustellen, indem sie ihre Mitmenschen mit allerlei wohlklingenden Losungen — von einem Gottesreich der Liebe oder einem Friedensreiche internationaler Gerechtigkeit — zu sich herüberlocken. Sie bringen ihre Schäflein dazu, daß sie nicht mehr bereit sind, die bedrohten Lebensnotwendigkeiten des eignen Volkes mit der Waffe zu verteidigen, sondern die Aussprache darüber nach dem Motto „Streit mißfällt" vor einen internationalen Schiedsgerichtshof laden möchten, dessen Entscheide sie von vornherein zustimmen. Die Willen der so gewonnenen Einzelnen, richtiger der Zeitungen, die diese lesen, addiert und von Volk zu Volk herübergezählt, sind das sog. „Weltgewissen".

Sieht man den Begriff des Weltgewissens näher an, so zeigt sich, daß sich darin der Glaube an eine Rangordnung unter den sittlichen Inhalten versteckt. Einige werden als maßgebend unterstrichen, andere läßt man zurücktreten. Hören wir, daß Liebe und Gerechtigkeit über die ganze Menschheit hin die Inhalte des Weltgewissens seien, so bedeutet das, daß eben diese Werte unter allen Gewissensforderungen die erste Rolle zu spielen hätten.

Wie ist das zu verstehen? Man weist darauf hin, daß sich jedermann empört, wenn die Regeln der Billigkeit verletzt würden; und zwar nicht nur dann, wenn man selbst beteiligt sei, sondern auch, wenn man sehe, daß anderen unrecht geschehe. Hieraus erhelle die bevorzugte Stellung, die Billigkeit und Gerechtigkeit im menschlichen Gemüte einnähmen. Zugegeben! Wir erinnern uns an jene Regeln der Billigkeit: „Gleiches, das als gleich begründet ist (nicht bloß als gleich angesehen wird), muß gleich bewertet werden. Ungleiches, das als ungleich begründet ist, muß ungleich bewertet werden." Es sind in der Abschätzung von Leistungen und Ansprüchen solcher Menschen, die in staatlicher und volklicher Gemeinschaft leben, die Regeln sachlicher Wahrheit. Das ideelle Gefallen an Wahrheit wird in uns wach, wenn wir von Gerechtigkeit hören, und das ideelle Mißfallen an Unwahrheit und Lüge läßt uns das Unrecht hassen, das wir unseresgleichen zugefügt sehen.

Sollte es sich hier bloß um ideelles Gefallen und Mißfallen handeln? Auch der Satz des Pythagoras gefällt uns ideell; über dessen Mißachtung würden wir jedoch nur die Achseln zucken. Bei unserm Mißfallen an Ungerechtigkeit kommt offensichtlich noch etwas hinzu. Es ist dies, daß wir einen Mitmenschen unter dem Unrecht, das ihm zugefügt wird, leiden sehen. Ihn trifft nicht nur verschuldetes Leid oder unvermeidliches Schicksalsleid, sondern ihm wird Nachteil, Leid von anderen Menschen zugefügt, indem diese zugleich am Geiste der Billigkeit freveln. Das ist es. Man fordert Billigkeit zugleich im Namen sachlicher Wahrheit und zu vermeidenden Menschenleides, jeden Menschenleides überhaupt. Die Denkweise christlicher Liebe oder einer universalen Humanität steht dahinter, verschmilzt mit der Losung des Gemeinschaftslebens „Gerechtigkeit, Billigkeit!" und spielt die erste Rolle. Der vom Christentum gelehrte Vorrang der Liebe vor allen anderen Seelenregungen ist in den Begriff des Weltgewissens aufgenommen und verleiht ihm für viele die eigentliche Geltung. Weil Ungerechtigkeit als Sünde gegen Menschenliebe erscheint, und weil sich diese Sünde noch vergrößert, indem die sachliche Wahrheit

mit Füßen getreten wird, darum gilt jene als ein besonders schweres Unrecht.

Der Haken ist, daß man Menschen in sehr verschiedener Hinsicht als gleich oder ungleich mit einem selber oder untereinander ansehen kann. Wer von Menschenliebe erfüllt ist, fordert, daß alle Menschen als gleich behandelt werden müßten, deshalb, weil sie Menschen sind. Der nationale Staatsmann dagegen unterscheidet zwischen Fremdstämmigen und Volksgenossen, der religiöse Eiferer unterscheidet zwischen Glaubensgenossen und Ketzern. Ebensowenig erkennen Standes- und Bildungsstolze andere Menschen als gleichwertig mit sich an. In allen diesen Fällen läßt man die Regeln der Billigkeit durchaus als solche gelten: gleiche Rechte, gleiche Pflichten, gleiches Verhalten von Gleichen zu Gleichen! Aber wer sind die Gleichen, in welcher Beziehung setzt man sie untereinander und mit einem selber gleich?

Der Egoist wird niemals das Wohl und Wehe anderer Menschen mit dem seinigen auf gleichen Fuß stellen, außer soweit es Rücksichten der Klugheit gebieten. Die Klugheit rät ihm, andere nicht herabsetzend zu behandeln, damit sie nicht seine Feinde werden. Von einer inneren Nötigung, ihnen deshalb das gleiche zu gönnen wie sich selber, weil sie Menschen wie er seien, weiß er nichts. Um so peinlicher achtet er darauf, daß ihm das, was ihm von Rechts wegen oder von Rechtscheines wegen an größerem Gewinn, größerer Macht, größerem Ansehen zukommt, auch wirklich zuteil werde. Kameraden gönnen einander das gleiche; wiederum nicht, weil das eine abstrakte Billigkeit verlangte, sondern weil sich ihr gegenseitiges Wohlwollen in der Gesinnung brüderlichen Teilens auswirkt. Einen Imperativ aus der Luft „Ihr müßt alles mit einander gleich zu gleich teilen!" vernehmen sie nicht, sondern im Wesen der Kameradschaftlichkeit, die die Leistungen aller Einzelnen einander gleich rechnet, liegt es, daß sich die Kameraden bereit finden, wie ihre Not, so auch ihre Freuden zu teilen. Liebe gönnt den anderen mehr als sich selbst. Sie muß von sich aus austeilen. Ihr käme es als kaltes Rechen-

wesen vor, im Austeilen die Grenze der Rücksicht auf sich selber einzuhalten.

Kurz, nirgends findet sich hier die Stimme eines Gewissens, das Billigkeit überhaupt und in jeder Beziehung geböte, sondern die innere Einstellung, was für ein Charakter man ist, entscheidet. Nach Maßgabe seines Charakters ermißt man, ob und welchen Grund man gelten läßt, um die Menschen untereinander und mit sich zu vergleichen. Der Verstand rechnet hierbei nach sachlicher Wahrheit. Ob man aber die Regel sachlicher Wahrheit einhält, unter ihr zurückbleibt oder über sie hinausgeht, das ist Sache der inneren Haltung.

Der Fels im Meere dieser Meinungen und Haltungen bleibt, daß die Begriffe von Recht und Billigkeit im Staatsleben geboren sind, daß sie im Lebenszusammenhange von Volksgenossen wurzeln. Dort ist erstens die brüderliche Gesinnung aller Volksgenossen mit allen vorausgesetzt. Das ist die Richtschnur für die Gewährung der gleichen Grundrechte an alle. Zweitens ist die Leistung eingeschätzt, die jeder nach seinem Vermögen dem volklichen Ganzen der Gemeinschaft darbringen kann und soll. Das ist die Richtschnur für die Verteilung der ungleichen Lasten und Pflichten. Wenn unter den Volksgenossen ein Abtrünniger ist, der den Rahmen der Kameradschaft und der Leistungsfreudigkeit verläßt, und der sich so gewissermaßen zu einem Fremden und Schädling macht, an dem geschieht das notwendige Leid der Abwehr gegen ihn von Staats wegen, das wir „Strafe" nennen. Unser rein menschliches Mitgefühl mit seinem Erleiden der Strafe verstummt, weil er innerhalb der Gemeinschaft eine Lüge ist. Das soziale und ideelle Mißfallen an ihm drängt das altruistische Mitempfinden mit ihm zurück.

So sind auch andere gesittete Staatswesen eingerichtet. Auch sie setzen Kameradschaft unter den Einzelnen und ihre Einsatzbereitschaft für das Ganze voraus und wenden unter diesen Voraussetzungen die gleichen Regeln der Billigkeit an. Deshalb, weil man in jeder Volksgemeinschaft nach gleichen Rechten und gleichen Lasten rechnet, kann es so aussehen, als stünde hinter allen Staaten von vornherein und ohne

jede Voraussetzung eine imperative volklose Richtschnur der „Gerechtigkeit", deren Name tönender ist, als wenn man von den Regeln der „Billigkeit" spricht. In der Durchführung volklicher Billigkeit, in der Pflege von Kultur und Religion, in der Gestaltung der Wirtschaft und des geselligen Lebens nehmen die Staaten überdies das Gesicht der besonderen Volksart an, in der sie entstanden sind. Deshalb tritt uns niemals der in anderen Volksgemeinschaften lebende Mensch als „Mensch an sich" entgegen. Immer und unlöslich sind an ihm das rein Menschliche, das volklich Abweichende und das staatlich Besondere verbunden. Mit diesen drei Seiten seines Daseins berührt er mein eigenes Sein anders und anders. Teils kommt die altruistische, teils die soziale und teils die ideelle Saite meines Gemüts in Schwingung und läßt Neigungen oder Abneigungen entstehen. Welche Seelenhaltung soll man überwiegen lassen? Ein absolutes Verhalten von Mensch zu Mensch gibt es nicht, wenn es auch Lagen gibt, in denen uns der Vertreter anderen Volkstums nur nach der Seite etwa seiner menschlichen Bedürftigkeit bewegt (Schiffbrüchige). In der Regel aber antworten seiner Erscheinung die Regungen aus allen Kammern unserer Seele, und da mag es leicht kommen, daß, was recht und billig im Sinne der einen Regung erscheint, zu Unrecht und Untreue im Sinne der anderen wird.

Soll man z. B. den Mitmenschen im feindlichen Staate das kalte Gesicht der Regel zuwenden, für die Gewalt mit Gewalt zu vergelten ist, oder soll man ihnen das warme Herz der Liebe schenken, der alles Leben in gleicher Weise heilig ist? Darf man der Wahrheit vergessen, daß Gewalt überall notwendig dort in Kraft tritt, wo menschlicher Zusammenhang außer Kraft gesetzt ist, und statt dessen mit der christlichen Zunge des Weltgewissens mahnen, daß Menschen einander kein Leid tun sollen? Darf man in dem tragischen Konflikt von Menschenleid und Völkerehre die letztere in den Wind schlagen, weil man nicht in volklichen Lebenszusammenhängen, sondern nur in den Lebensansprüchen von einzelnen zu denken vermag? Viele hören in solchem Widerstreite nur die Worte: „Wenn ich mit Menschen- und Engelszungen redete und hätte der

Liebe nicht ..." Ihnen wird der Glaube an den christlichen Gott (so wenig karitativ er selber gedacht wird) zum Rechtsgrund, um überall, wo die Forderungen sozialer, ideeller und karitativer Hingabe gegensätzlich werden, der letzteren die Krone zu reichen.

Wer solchen Glauben nicht hat, für den tritt die Vorrangsfrage doppelt dringlich hervor in ihrem eigenen Wesen, nicht in der Schminke eines Weltgewissens oder der christlichen Religion. Könnte unter den unselbstischen Hingaben — die Gesinnung der eignen Ehre nicht zu vergessen — eine an Gehalt und Tiefe die anderen übertreffen? Können wir Menschen hier überhaupt von uns aus entscheiden? Ist doch in allen diesen Haltungen Bewegung und Ideenlicht der Unendlichkeit verflößt! Nicht wir haben uns die Erlebnisse gegeben. Die Unendlichkeit selber hat sie in uns angezündet. So müssen wir es ihr überlassen, ob sie sich nicht vielleicht in einem anderen Erlebnis noch reicher und voller erschließt. Denn an den bisher genannten sittlichen Haltungen — Selbstbeherrschung, Hingabe an das Du, an das Es, an das Wir — haben wir keinen Anhalt, das eine vor dem anderen zu bevorzugen. Sie stehen gegeneinander in „sittlicher Schwebe". Sie sind gleich voll von übersinnlichem Gehalt. Vergeblich beruft man sich hierbei auf das „Gewissen".

Sofern man darunter eine innere Stimme versteht, die uns Befehle zuruft, ist es immer Zwiespaltgewissen, immer eine Unruhe, welchem Herrn man dienen soll. Das gilt vom christlichen Gewissen, wie vom Sittlichkeitsgewissen. Ersteres ist auf das auswärtige Empfangen von Aufgaben eingestellt. Gott sendet sie, darum will man sie erfüllen, wie ein gewissenhafter Schulknabe die Lektionen lernt, die er vom Lehrer aufbekommt. Das Sittlichkeitsgewissen lebt in geistigen Forderungen, die von innen aufsteigen. Diese seine Aufgaben reiht es im einzelnen auf und müht sich mit der Frage, welche den sittlichen Vorwert vor den anderen besitze. Der philosophische Ethiker ist hierbei schlechter daran als der christliche. Letzterer kann den Konflikt der ihn zerreißenden Aufgaben einfach auf Gott werfen. Ist er im Stande der Vergebung, so weiß er sich der Sünde,

in die ihn unvermeidlich die Entscheidung für die eine Pflicht gegen die andere stürzt, schon ledig. In solchem Sinne heißt es bei Luther „Sündige tapfer!" (Es handelt sich um Pflichtenkonflikte) und ist das Bekenntnis Bismarcks zu verstehen: „Daß man seine Sache in Gottes gnädige Hand legt, gibt eine selige Ruhe im Gewissenskonflikt". Der Philosoph hat es nicht so gut. Er schwitzt und müht sich, eine Rangordnung der sittlichen Werte zu finden, die als Aufgabe vor unsere Seele treten und findet sich auf einmal im luftleeren Raum. Im Streite der Normen, der ihn beunruhigt, verläßt ihn jede Norm, er müßte denn Willkür für Norm setzen.

Oder ließe sich doch ein empirisches Merkmal finden, an dem wir erkennen könnten, ob sich wenigstens bei den Hingaben eine vor allen anderen auszeichnete? Könnte nicht z. B. die Reinheit der Hingabe oder ihre gemeinschaftsbildende Kraft ein solches Merkmal sein?

FÜNFTER ABSCHNITT

GEMEINSCHAFTSETHIK

§ 29. Das „Wir" der sozialen Hingabe

Nimmt man die Reinheit der Selbstentäußerung zum Maßstabe, so scheint die karitative und ideelle Hingabe der sozialen Hingabe sittlich weit überlegen. Jene beiden mögen miteinander gleich oder ungleich an Wert sein, vor der letzteren scheinen beide den Vorrang zu behaupten. Ist doch im Staate und im Volke stets der Einzelne eingeschlossen, um dessen Staat und Volk es sich handelt! Gibt er sich dem eigenen Staate, dem eignen Volke hin, so kann das, möchte man meinen, keine reine Hingabe über sich hinaus sein; denn er denkt immer sich selbst mit dabei. Die Betätigung von Menschenliebe, die Hingabe an Kunst und Wissenschaft müßten also im Buche des Lebens viel mehr wiegen als selbst das Opfer des Lebens für Staat und Volk. Wie oft ließen Menschen und Tiere in der Verteidigung ihres Eigentums, im Zorn über Angriff, im Hasse auf Nebenbuhler ihr Leben! Das Opfer für Staat und Volk stehe auf keinem anderen Brette. Es komme darauf hinaus, daß man sich für sich selber, für seine eigensten Belange, einsetze, und habe keinen sittlichen Wert.

Man kann erweisen, daß dieser begriffliche Anstoß ins Nichts zerflattert. Sehen wir zu! Die Vokabel „Wir" drückt immer Gemeinschaft aus. Sie kann sowohl selbstische wie unselbstische Gemeinschaft bedeuten. Das Ich kann sowohl als notwendiges Glied der Gemeinschaft, wie als ihr anspruchsvoller Teilhaber gemeint sein. So oder so erhält das „Wir", an das man sich hingibt, einen verschiedenen Sinn und bezeugt die Hingabe daran eine verschiedene Gesinnung. Dies Schillern im Sprachgebrauche macht den Einwand, den wir oben gehört haben, möglich. Man beachte, was das „Wir"

alles bedeuten kann. Es geht hier, wie mit den verschiedenen Arten der Es-Einstellung. Hingabe gab es dort nur, sofern man der Dingwelt ganz rein die Seele öffnete, und nur dann erglänzten in ihr die Ideen der Wahrheit und Schönheit. Ähnlich könnte es hingabelose Wir-Erscheinungen geben, die ohne den Segen von Ideen bleiben, und andere hingabefähige, denen er zuteil wird.

Da ist zunächst das Massenwir, das durch Zufall gebildet oder durch Suggestion geschaffen wird. Man denke an einen Straßenauflauf! Zusammengewürfelte Menschen fühlen sich auf einmal in ihrem Zusammen, aber es ist nur eine augenblickliche gegenseitige Anziehung. Die Gleichförmigkeit eines erweckten Triebes hält sie zusammen, die Triebhaftigkeit des Einzelnen ist gleichsam mit Vielheit multipliziert; aber es gibt keinen Dauerwillen zueinander, keinen festen Willen miteinander. Der Einzelne verschwindet als Individualität im wogenden Meere der Masse und wird zum Rohre, das mit dem Meere schwankt. Er schwankt, wie der Massenwind des Triebes, von Schreien und Rufen erregt, hierhin und dorthin fährt. Das ist totale Ungeistigkeit. Der Zufall führt Menschen zusammen und entfacht gemeinschaftliche Triebe, ohne daß ein Sinn der Gemeinschaft in ihnen lebt.

Andere treten, von irgendeinem Zweck getrieben, zu einer Gemeinschaft zusammen. Es kann bloßes Geselligkeitsbedürfnis sein, dem sie zusammen nachgehen. Man spielt dann miteinander Gemeinschaft, z. B. wenn sich ein Verein der Kahlköpfe oder der Junggesellen bildet. Weder ist hier ein innerer Sinn da, der die Gemeinschaft zusammenhält, noch ist ein Sinn da, der die Gemeinschaft über sich hebt. Man ergötzt sich am Gedanken der Gemeinschaft, ohne Ernst und Verpflichtung der Gemeinschaft. Auch die Pflichten sind nur Scherzpflichten, Spielpflichten. Dies Wir ist ein formales Wir, ein Pseudo-Wir, das weder in sich selbst Sinn hat, noch einen Sinn über sich hinaus bejaht.

Das Vereinswir, um das es sich hier handelt, kann auch anders aussehen. Im obigen Falle treten Menschen zusammen, um miteinander und aneinander ihren Ge-

sellschaftstrieb auszuleben. Der Zweck der Gemeinschaftsbildung kann auch von anderen Trieben erstellt werden, im besonderen von Unterhaltungsbedürfnissen jeglicher Art. Man will sich miteinander spielend beschäftigen, will sich miteinander „amüsieren". Beispiele sind Schachvereine, Tennis- und Kegelklubs, Lesekränzchen, Tanzgesellschaften. Die Gemeinschaft ist hier nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck, und zwar handelt es sich um einen ichbezogenen Zweck. Von unselbstischer Hingabe, in der Ideen mit Pflichtgewalt über uns kommen, kann bei solchem Vereinswir keine Rede sein, obwohl man den Zweck der Vereinsbildung zu einer Pseudo-Idee erheben kann. Man schwärmt für das Schachspiel, für das Kegeln, für das Tennisspiel, für das gemeinsame Lesen, für das Tanzen.

Von Natur ist kein Trieb so stark wie das Verlangen nach Glück, d. i. nach günstigen Lebensumständen, die einem fröhliches Behagen, Besitz, Macht ermöglichen. Jeder möchte seines Glückes Schmied sein. Da andere es auch sein wollen, so fehlt ihm die Ellenbogenfreiheit dafür. Jeder kommt jedem in den Weg, wenn sie sich vereinzeln. In der Gemeinschaft aber können sie Vorteile erreichen, die allen zugute kommen, die jeder einzelne genießt. So entsteht das genossenschaftliche Wir. Im besonderen schließt man sich genossenschaftlich zusammen, um Verbesserungen des Daseins zu erzielen, dessen ungünstige Lage man mit den „Genossen" teilt. Der Zweck ist auch hier nicht die Gemeinschaft selbst, sondern die gemeinsame Wohlfahrt, von der Nutzen auf jeden Einzelnen abfließt.

Das Streben nach Glück in der Form, daß man gemeinsame Lebensbelange durchsetzen will, schlägt leicht in das gemeinsame Streben nach Macht um. Dies Streben treibt solche Bildungen hervor, in denen man gemeinsam Macht ausüben will, sei es, daß man mit Macht der Waffen über Leiber, mit Suggestion über Seelen, mit Geld über Märkte, Kabinette und Parlamente herrschen will. Man denke an die Kriegerkasten mancher Völker, an die Orden der Jesuiten und Freimaurer sowie an Priesterkasten, ferner an die Trusts und an das jü-

dische Großkapital! Die Seelen der Einzelnen sind hier von den Zwecken erfüllt, für welche die Macht gebraucht wird, d. h. von den Zwecken selbstischer Herrschaft in irgendeiner Form. Der Verband als solcher, ihr Machtwir, bedeutet ihnen nur ein Mittel, dem sie sich um so freiwilliger unterwerfen, je mehr sie die Weite und Gewalt ihrer Organisation bestaunen. Aber sie bleibt ihnen nur Organisation zu ihren Händen, enthält keinen eigenen Sinn für ihre Hingabe. Z. B. die Angehörigen des Ordens Jesu fühlen sich als Soldaten der heiligen Jungfrau. Nicht das Machtganze, das sie bilden, weckt ihre Hingabe, sondern sie, für deren Herrlichkeit Ignaz von Loyola dies Machtinstrument geschaffen hat. Die unteren Mitglieder der Freimaurerorden fühlen sich nicht einmal als Teile eines Machtinstruments, in dessen Fäden sie versponnen sind, sondern sie meinen eine geistige Gemeinde um die Idee der Brüderlichkeit zu sein.

Geistige Gemeinden unterscheiden sich von den genossenschaftlichen Zusammenschlüssen dadurch, daß die Ziele nicht mehr ichbezogen sind. Auch sie sind Zweckgemeinschaften, aber solche, in deren Sinn objektive Hingabe von vornherein hineingenommen ist. Man pflegt mit vereinten Kräften Kulturwerte, man steht gemeinsam ein für wissenschaftlichen Fortschritt, für die Förderung künstlerischen Schaffens oder eines vielen zugänglichen Kunstgenusses, für Maßnahmen der Fürsorge und Nächstenliebe. Man vereinigt sich in Berufsgenossenschaften, um sich für die Arbeiten des Berufes gegenseitig anzuregen und Erfahrungen auszutauschen. Hier haben wir die Erscheinung des „Ideen-Wir"; geistige Gemeinden bilden sich um geistige Inhalte. In diesem Rahmen gibt es zwar unselbstische Hingabe, aber sie ist anderen Gegenständen gewidmet als dem Wir als solchem.

Die Hingabe, um die es sich hier handelt, ist keine soziale Hingabe. Wohl enthält das Ganze, zu dem sich die ideenerfüllten Menschen zusammenschließen, Hingabe. Aber es selber ist kein Gegenstand von Hingabe. In den vorher genannten Ganzheiten andererseits gibt es überhaupt keine Hingabe. Dort

gibt es nur blinde Triebe (das Massenwir) oder gesellschaftliches Interesse (das Vereinswir).

Auf einer Sonderstufe stehen die Glaubensgemeinschaften (das Glaubenswir). Sie sind von religiöser Hingabe erfüllt. In solcher Hingabe entspringen keine überpersönlichen Ideen; sondern man formt sich selber Bilder. Man formt sich das personifizierte Bild einer höchsten Gewalt, die aller Menschen Wohl und Wehe in der Hand habe. Im Anschlusse daran wandelt sich der Herdeninstinkt, welcher in Urzeiten einem menschlichen Anführer folgte, der die Befehlsgewalt übernahm, in einen bewußten Gefolgschaftswillen zu dem vermeintlichen überweltlichen Herrscher. „Jahve, Christus, Mahomet ist unser Führer", heißt die Losung. Befiehlt er uns, ihm Lob zu singen, Leiden auf uns zu nehmen oder gar in den Tod zu gehen, so singen wir ihm Lob, nehmen unser Kreuz auf uns und gehen in den Tod. Aber wir wissen, daß uns dafür ein höheres Leben in Abrahams Schoß, unter musizierenden Engeln, bei bezaubernden Huris verheißen ist. Dem unselbstischen Opfer für Wahrheit, für Gerechtigkeit, für das Vaterland, läßt sich dieses auf Hoffnung gestellte Opfer nicht vergleichen. Vor allem: auch hier kann es sich nicht um soziale Hingabe an das Ganze selber handeln, das die religiös bewegten Menschen miteinander bilden. Die Glaubenshelden sind nicht für ihre Kirche, sondern für ihren Gott gestorben; für ihre Kirche nur insofern, als ihnen in dieser der wahre Wille Gottes ausgedrückt erschien. Der Glaube ist das zugewogene Glück der Frommen. Im Segen der Ewigkeit stehen sie nicht. Der steht nur in Seelen auf, die sich nicht Bilder der Hingabe *machen*, sondern den unbefangenen Willen zu solchen Gegenständen haben, auf die sie durch ihre unselbstischen Neigungen *von Natur* bezogen sind.

In allen diesen Fällen ist Gemeinschaft nicht Selbstzweck, sondern das Mittel, um gemeinsame selbstische oder unselbstische Ziele zu erreichen. Aber wo im Kampfe um solche Ziele die zusammengeschlossenen Menschen Not und Gefahr teilen, da kann ein kameradschaftliches Verhältnis aufkommen, in dem für die einzelnen das Ganze, das sie miteinander

bilden, eine eigene Weihe annimmt. So geschah es in den Gemeinden der ersten Christen, die ihren Glauben auf Tod und Leben zu verteidigen hatten. Ihr Ganzes erschien ihnen vom Heiligen Geiste erfüllt. Die Basiliken, die sie bauten, wurden ihnen zum Ausdruck der sie umfangenden Ganzheit.

Ähnliches zeigt uns die einstige Gilde der Landsknechte. Sie bildeten ihre kämpferische Organisation als ein Machtinstrument für beliebige Kriegsherren aus, deren Zwecke ihnen gleichgültig waren, und von denen sie sich mit Sold und Beutegut bezahlen ließen. Aber ihre Organisation war ihnen außerdem selber ein Gegenstand der Ehre und der Treue. Indem sie sich bis in den Tod in die Hand des fremden Kriegsherrn begaben, starben sie zugleich für die Ehre ihrer Gilde. Ihr gegenüber übten sie echte Hingabe, die die selbstische Hoffnung auf Löhnung und Siegesbeute überwiegen konnte. Ihnen, wie den ersten Christen, gewann ihre Gemeinschaft selber einen Wert, der sich neben dem Zwecke, für den die Gemeinschaft gegründet war, behauptete. Die Flügel des sozialen Gefallens regten sich.

Die eigentliche Stätte sozialen Gefallens sind nicht die Wirbildungen, die durch Zufall, Laune, Zwecksetzung entstanden sind, sondern die gewachsenen Gesamtheiten, Familien, Sippen. Man steht hier mit anderen seinesgleichen von selbst in einem kleineren oder größeren Kreise näherer Zusammengehörigkeit und wird sich mit ihnen der natürlichen Einheit bewußt. Damit gestaltet sich bei ihnen allen zusammen die Erscheinung eines Ganzen, das sie umfaßt. Es hat keinen Sinn über alle hinaus, aber alle werden gleichsam zu *einem* Sinn. An solcher überindividuellen, zweckfreien Wirerscheinung, dem *Ganzheitswir*, hat soziales Gefallen seinen eigentlichen Gegenstand. Es ist um so selbstischer gefärbt, je kleiner der Kreis der natürlich verbundenen Menschen ist, je mehr die einzelnen in ihrem Ganzen nur sich selbst vergrößert sehen. Sie erleben miteinander im Rahmen ihrer besonderen Ganzheit ihr besonderes Schicksal, mit dem sie sich von anderen in stiller oder offener Gegensätzlichkeit abheben.

Wie die Ganzheitswir verschiedenen Umfang haben, so unterscheidet sich auch ihre Struktur. Etwas anderes ist es um das „Wir" von Familien, Sippen und Stämmen, und etwas anderes ist es um das „Wir", das die Einwohner von Dörfern, Städten, Provinzen im Munde führen. In letzteren Beispielen sind wir überall vertikal von einer Gruppe zur umfassenderen aufgestiegen. Hierbei gilt die obige Regel, daß der Selbstischkeitseinschlag um so größer ist, je kleiner die Gruppe ist. Das Wir einer Familie ist ichbetonter als das Wir einer Sippe, die viele Familien umfaßt. Das Wir der Sippe ist egoistischer als das Wir eines Stammes, der viele Sippen umfaßt. Ähnlich trennt sich in fortschreitender Reihe das Zusammenhangsgefühl vom persönlichen Interessengefühl, wenn wir die Reihe „Dorf, Stadt, Provinz, Land" nehmen. Je enger der Kreis, um so mehr wird er auf das eigene Interesse bezogen, je weiter der Kreis, um so mehr erweitert sich das Ich, das im Wir steckt und blickt im Rahmen der Allgemeinheit über sich hinaus auf das Allgemeinsame.

Wir kennen die noch größere Einheit, die alle die Gipfeleinheiten von vorhin noch einmal umfaßt, die sowohl über die Vielheit der Familien, wie über die Vielheit der Stämme, wie über die Vielheit der Heimatbezirke aufgegipfelt ist. Der Staat ist die gliedernde Macht über ihnen allen, dessen Klammer sie zusammen- und beisammenhält. Das Wir, das einem großen Zusammen entspricht, kommt später auf als die vorgenannten Wir. In ihm reinigt sich das soziale Gefallen von den Schlacken der Selbstsucht. Zunächst ist das Wirgefühl immer geneigt, sich mit Interessengefühlen zu vergesellschaften. Aber je höher sich das Wir aufgipfelt, um so mehr wird es von der Linie des eigenen Interesses hinweggezogen. Man verspürt im „Wir" noch das eigene Sein. Aber man verspürt es wie hineingehoben in eine neue Qualität, in einen Sinn, der die persönliche Enge des Einzelnen nicht in sich aufnimmt. Es ist gleichsam die Gunst und Kunst der Staatsbildung in ihrem vertikalen Gliedbau, daß sie an dem jeweils kleineren Streichholz des Wirgefühls das größere anzündet und dabei wohl zwar das Licht der Eigenheit im Wir

weiterführt, aber Eigennutz, Eigenliebe, Eigendünkel zurücksinken läßt. Das braucht nicht notwendig der Fall zu sein. Es gibt genug Menschen, die nicht nur im Wir ihrer Familie und Sippe, sondern auch im Wir des Stammes, ihres Volkes sich selbst vergrößert sehen. Ihr Gemeinschaftsempfinden mit anderen ist gemeinsame Eitelkeit, gemeinsamer Nutzen, gemeinsames Machtgelüste. Genug andere aber empfinden im staatlichen Wir die schlichte Zusammengehörigkeit mit den übrigen, sie fühlen das gemeinsame Dasein als solches. Das geschieht zumal im Sturmwind der Geschichte, der über die Enge der kleinen Kreise hinwegfegt. Er schafft gemeinsames Schicksal ihrer aller und macht die umfassende Gemeinsamkeit des gleichen Blutes, der gleichen Sprache lebendig. Er schafft, daß sich über den Umkreis von Familien, Sippen, Bünden, Dorf- und Stadtgemeinschaften hinaus die Wirerscheinung eines ganzen Volkes ausbreitet und in Hingabe ergriffen wird, in dessen Leben das Leben aller Einzelnen und ihrer Verbände eingebettet ist.

Lebt d i e s e Art der Wirerscheinung im sozialen Gefallen, dann ist die Voraussetzung einer Seelenhaltung gegeben, der die Bewegung der Tiefe antwortet. Welches ist die Idee, von der die Einzelnen durchkraftet werden, wenn sie sich an das staatliche Ganze, das sie umfängt, leistend, schaffend, opfernd, hingeben? Es ist die Idee des V a t e r l a n d s, die eben dieses Ganze in den Sinn eines ewigen Gehaltes hebt.

Hiermit antwortet das Buch des Lebens auf den Einwand, daß die Hingabe an ein soziales Ganze notwendig voll geheimer Selbstischkeit sei und deswegen der karitativen und ideellen Hingabe an Reinheit der Gesinnung nachstehe. Dennoch schweigt der Einwand noch nicht. Man greift den Ewigkeitswert der Vaterlandsidee an. Sie verdiene weder das Lob, noch die Hingabe, die ihr gespendet werde. Über Staat und Volk stehe kein heiliger Sinn, sondern nur machtpolitisches Gerede. Immer hätten Völker miteinander um Land, um Märkte, um Macht gehadert und sich gegenseitig zerfleischt. Sind Völker, und solche Völker, es wert, daß man sich an sie hingibt? Dazu verführt, so trumpft man auf, die vielgerühmte

Vaterlandsidee. Mit ihr decke man das Gewaltstreben der Völker zu. Jedes huldige seiner besonderen Vaterlandsidee und stürze sich ihretwillen mit anderen Völkern in unsittlichen Streit. Gewiß gebe es gesittetes Volksleben. Das borge jedoch seine Würde von den geistigen Lebensinhalten, die darin gepflegt würden. An dem sozialen Zuge zum Wir, dem immer ein anderes Wir entgegenstehe, entfalte sich geistiges Leben nicht. Das folge nur der karitativen und ideellen Hingabe, deren Segen sich über die ganze Menschheit ausbreite.

Es fällt nicht schwer, hierauf zu antworten.

Gewiß gibt es raubgierige Völker mit selbstischer Staatsgesinnung, bei der es zu echter Hingabe und Ewigkeitslicht über solcher Hingabe bestimmt nicht kommen kann. Wir hatten es als die psychische Wirkung des vertikalen Staatsaufbaues erkannt, daß mit der Wucht der Ganzheit aus dem Gemeinsamkeitsgefühle der Einzelnen die selbstischen Schlacken herausfiltriert würden. Aber diese psychische Wirkung wird völlig abgeschwächt, ja ins Gegenteil verkehrt bei einer Staatsauffassung, die vom Gliedgefüge des Staates absieht und ihn unmittelbar auf die darin befaßten Einzelmenschen bezieht; die also die Volkseinzelnen selbst zu Elementen des Staatslebens macht, statt als Grundlage des Staates die Unterganzheiten anzusetzen, in denen die Einzelnen schon von Hause aus zusammengefaßt sind, nämlich die Familien, Sippen und Stämme, die Berufe und Bünde, die Zünfte und Stände. Die demokratische Staatsauffassung dagegen — um diese handelt es sich — zerstört das Ganzheitswir und verschandelt es in ein Vertragswir. Aus jedem Einzelnen wird ein Atom Staat gemacht. Das Staatsgefühl wird in die Tausende hinein zersplittert, individualisiert, entmächtigt. Es wird geradezu wieder mit dem Egoismus der Vielen zurückvermählt, während es doch darauf ankommt, daß der egoistische Einschlag aus dem Wirgefühl ausgeschieden wird. Die vertikale Veredelung des Wirgefühls, die es in jeder höheren Gruppe höheren Sinn annehmen ließ, ist gedanklich preisgegeben zugunsten der Breite, der breiten horizontalen Masse von Egoisten. Der Staat besteht nun aus Partikularen der Selbstsucht. Er ist nicht mehr

19*

ein Überwir, sondern ein Wiralle. Er wird zu einer Gesellschaft der Macht- und Nutzverteilung.

Ist es doch schon die erste Voraussetzung des demokratischen Staates, daß Machtverhältnisse, durch Stimmenmehrheit entstanden, die Beziehungen der Staatsbürger bestimmen! Sein Wesen ist Gruppenmacht nach innen und Beutemacht aller nach außen. Diese selbstsüchtige Staatsmacht will herrschen. Ihre Grenze sieht sie nur dort, wo ihr ebenbürtige oder überlegene Macht entgegentritt. Je öfter sie siegreich geblieben ist und je weniger Widerstand gegen sie noch übrigbleibt, um so unersättlicher dehnt sie sich aus und kämpft dabei mit jeder Waffe, mit Lügen und Verleumdungen des Gegners. In ihr selber gibt es nur eroberungssüchtige Bevölkerung, kein Volk. Das ist unheilige Macht, der sich das Gesicht der Ewigkeit versagt. Nietzsche nennt solchen Staat „ein Pferd des Todes, klirrend im Putze göttlicher Ehren".

Anders der organische Staat! Indem sich seine umfassende Einheit über Sippen und Gemeinden, Bünden und Berufen aufbaut, ist er die Lebensgestalt eines volklichen Zusammenhanges, ist er echte soziale Ganzheit. Ihn trägt nicht die Voraussetzung, daß Machtverhältnisse, durch Stimmenmehrheit entstanden, die Beziehungen der Staatsbürger bestimmen; sondern er formt den Lebenszusammenhang der Volksgenossen, dem er entstiegen ist, nach den Regeln der Billigkeit. Seine Macht ist das Gewicht der Gemeinsamkeit, ist Volksmacht. Diese ist weit ausladend nach außen und tief wuchtend nach innen, dennoch nicht räuberisch und erpresserisch. Denn Volksmacht, wie sie aus Lebenszusammenhang geboren ist, begrenzt sich dort, wo ihre Lebensbelange aufhören. Mit anderen Völkern verkehrt der volklich ausgerichtete Staat im Geiste der Billigkeit, von der er selber getragen ist, und achtet deren Lebensbelange, wie er das eigene Volkstum ehrt. Wo ihm von der anderen Seite Verständigung verweigert wird und er um das Lebensrecht seines Volkstums kämpft, da kämpft er mit ehrlichen Waffen um der Wahrhaftigkeit willen, die der innere Verkehr der Volksgenossen bezeugt. Indem ihm die letzteren opferbereit ihr Leben geben, rückt er für sie in das Hochbild

der Vaterlandsidee, in deren Gesicht das Licht der Freiheit steht und der Blitz der Vernichtung gegen fremde Gewalt sprüht, die sie antasten will.

In dem Sinne hat es tausendfache unselbstische Hingabe an Volk und Vaterland und an den beide beschirmenden Staat gegeben, wird es sie immer wieder geben, und immer wieder wird in solcher unselbstischen Hingabe die Idee des Vaterlandes emporsteigen. Das Bewußtsein, hier über uns hinaus hingegeben zu sein, täuscht uns nicht, und die Antwort der Ewigkeit darauf, die übersinnliche Durchkraftung, die sich gerade auch dieser Hingabe gesellt, bestätigt es.

§ 30. Gleichwertigkeit von Ideen, die Qual der Wahl

Überall harren Anlagen des Menschen darauf, verwesentlicht zu werden. Geistiges Leben schafft sich darin seine Idealbilder, im Unterschiede von den Wunschbildern des Trieblebens. Idealbilder schweben über dem Menschen als solchem, Idealbilder schweben über seinen Neigungen, Idealbilder schweben über seinem Zusammenleben. Wir haben die Idee der Ehre kennengelernt, die auf das eigene in sich zusammengefaßte Ich bezogen ist. Wir begegneten den Es-Ideen der Wahrheit und Schönheit, der Du-Idee der karitativen Liebe und sind nun auf die Wir-Ideen des Staates, des Vaterlandes gestoßen. Jede dieser Ideen ist nach den Worten Nietzsches eifersüchtig auf die anderen. Jede macht, daß „das Herz breit und voll wallt, dem Strome gleich, ein Segen und eine Gefahr den Anwohnenden". Aber über der Vaterlandsidee leuchtet ein heiliges Zeichen. Mit ihr verbindet sich die Idee der Ehre. Ein Volk, das sich strafft und den Willen aller seiner Glieder in der Hingabe an das Ganze zur Einheit zusammenreißt, steht ebenso in der Ehre der Tiefe, wie der Einzelne, der in sich selbst Einheit wird. Dieselbe Bewegung der Ewigkeit ehrt das Volk und heiligt das Opfer der Einzelnen.

Nietzsche nennt die Ideen „Gespenster", die vor uns herlaufen. Sie seien „schöner als wir". Mit diesen Bildern und Gespenstern sollen wir Menschen unseren höchsten Kampf

kämpfen. Er meint nicht, daß wir den Wert der Ideen gegeneinander abmessen könnten; darum sollen wir jeder für die seinige kämpfen. Aber kämpfen nicht schon in uns selber die Ideen untereinander? Wie sollten wir auch von uns aus Würde-Vorrang bei ihnen feststellen können! Erscheint uns doch überall dasselbe Gesicht der Ewigkeit, hier in dieser, dort in jener Haltung unseres Willens, das allein der Maßstab unseres Vergleiches sein darf. Für diesen Maßstab gilt: jede Idee ist ewigkeitsschwanger, jede steht im gleichen Range neben jeder anderen. In jedem unselbstischen Wollen verklären sich die Gegenstände unserer Hingabe, getragen von einer unendlichen Lebenshöhe. Über allen strahlt Ideenlicht, das aus weltloser Tiefe aufglänzt, und zwar ist es in ihnen allen dasselbe Licht der Unendlichkeit. Da gibt es kein Mehr oder Minder. Wir befinden uns, von den Ideen ergriffen, in den Wellen geistigen Lebens, das von sich aus über uns kommt. Die Wellen dieses Lebens bedeuten immer Weihe für uns und lassen sich nicht gegeneinander abwägen. Eben darum lassen sie uns oft genug in der Qual der Wahl stehen. Darf man lügen, um die Ehre eines lieben Menschen zu retten? Was tun, wenn die Mitteilung einer grausamen Wahrheit jemanden in Lebensgefahr bringt, dem es auch verderblich ist, im Ungewissen zu bleiben? Darf man einem Verbrecher, mit dem man verwandt ist, zur Flucht verhelfen? Darf, wer sein Leben der Kunst, der Wissenschaft, der Politik geweiht hat, die Pflichten der Familie vernachlässigen? Soll man sich an das Wort Fichtes halten: „Nichtswürdig ist die Nation, die nicht ihr Alles setzt an ihre Ehre!“ oder an das Wort Nietzsches: „Was Vaterland! Euer Kinderland sollt ihr lieben, das unentdeckte in dem fernsten Meere!“?

Wie uns hier Entscheidungen bedrängen, in denen wir von den Gegenständen verschiedener Kulturgebiete hin- und hergerissen werden, so drängen auch innerhalb der Kulturkreise Entscheidungen über Entscheidungen an uns heran. Soll man seinen Rock den Armen schenken oder die eigenen Kinder damit zudecken? Soll man als Künstler dem Geschmacke der Menge huldigen, sich als Wissenschaftler der

herrschenden Meinung beugen, oder soll man im Kampfe mit beidem den harten Weg eigenen Schaffens gehen? Soll man als Pionier die Fremde befruchten oder der heimischen Scholle dienen? Soll man in Mischehen die Kinder evangelisch oder katholisch oder deutschgläubig erziehen?

Das sind Beispiele genug für ein Wählenmüssen, das zur Qual werden kann. Wir sind nun einmal Wesen, denen eine Vielzahl unselbstischer Neigungen geschenkt ist. Sie alle wollen Licht und Luft bei uns haben, einerlei ob sie auf das Es oder auf das Du oder auf das Wir bezogen sind. Wiewohl wir den Einheitssinn unseres Lebens nur aus einer von ihnen gestalten können, so wollen sie in der Breite unseres Lebens alle mitschwingen. Eben dann, wenn sie einander entgegenschwingen, entstehen die Entscheidungsqualen. Das Leben trägt uns in die Konflikte hinein, ob wir wollen oder nicht. Es läßt den Armen schuldig werden. Zarathustra meint: „Mein Bruder, wenn du Glück hast, hast du *eine* Tugend und nicht mehr. „Dies Glück haben wir nicht." Neben der *einen* Hingabe, aus der uns Beruf und Sinn unseres Lebens erwächst, kommen wir in tausend Lagen, in denen unsere Gefühle streiten. Jeder muß hier in der Ehre seines freien Willens den Mut und die Not des eigenen Entschlusses finden, nach den Erfordernissen der Lage.

Oder sollten wir doch lieber wünschen, daß *vorgeschrieben oder festgelegt* wäre, welchen Werten wir mehr, welchen wir weniger zu „gehorchen" hätten? „Uns *muß* sich eine feste Wertordnung offenbaren, wenn wir nicht verzweifeln sollen", wie viele rufen so! „Von oben oder von innen her, wenn sie nur uns etwas an die Hand gibt, woran wir uns halten können!"

Wer statisch denkt, blickt zu einer *seienden* Wertordnung auf. Er willigt ein, dafür, daß ihm die eigene Entscheidung abgenommen wird, einen teuren Preis zu zahlen. Die sittliche Freiheit seines Liebens wäre aufgehoben. Soll ich mich einer gegebenen Wertrangordnung beugen, dann kann ich gar nicht wünschen, daß mir eine „untergeordnete" Aufgabe ans Herz griffe, daß sie ein Vogel wäre, der sich bei mir sein Nest

baute, daß sie meine Aufgabe, Inhalt meines Lebens wäre, von meiner Treue und Liebe gepflegt würde.

Es gibt einen besseren Ausweg, insofern besser, als er dynamischem Denken entspricht. Man mag sich vorstellen, daß in unserer eigenen Entscheidung eine solche Wertordnung aufblitze, daß sich auf Grund einer Bewegung unseres Willens von innen her ein Vorrangsverhältnis der Werte feststellte, das objektiv, in ihrem eigenen Wesen, nicht zu ersehen wäre. Man sieht dann in die Regungen unseres Willens eine feste Struktur hinein und wird schwerlich der Auffassung entgehen, daß unser freier naturloser Wille zum Hörigen jener Struktur wird, an die man ihn, wie an eine innere Natur gefesselt denkt.

Noch eine dritte Möglichkeit eröffnet sich: könnte es nicht sein, daß es Aufgaben gäbe, die in sich selbst so vollen Gehalt hätten, daß sie die anderen Aufgaben mit in sich hineinnähmen? Nicht Vorrangsordnung, keine Stufenleiter der Werte, sondern eine innere Mächtigkeit, die, wenn ich sie erlebte, auch all mein anderes Wertleben mit erfüllte! Sie der Weinstock, die anderen Werte, die Reben!

Wir müssen alle diese Möglichkeiten ins Auge fassen.

Zunächst erwägen wir die Hilfe, welche man bei statischer Denkweise dem Menschen verspricht, den Pflichtenkonflikte quälen. Man möchte ihn an eine gegebene Wertrangordnung glauben lassen, nach der wir uns zu richten hätten, sobald sie uns zu Gesicht käme. Das organische Leben, das hatten wir früher gesehen, bietet keinen Anhalt, uns einen Vorwert erkennen zu lassen, auf den es hinsteuerte. Alle seine sinnliche Lebendigkeit, Anschaulichkeit und Wärme trägt keine Sinngehalte und zwischen ihnen keine gegenseitige Ordnung in sich. So mag man wohl den Blick zu einem Himmel aufheben, als dessen Sterne Ideen aller Art leuchten, deren verschiedene Lichtstärke es gestattet, Vorrangsverhältnisse zwischen ihnen abzulesen. Tief unten die irdischen Gegenstände unserer Gefallensregungen als schlichte Werterscheinungen, hoch oben strahlende Ideen als substantielle Werte im Kreise unzähliger ähnlicher Wertwesenheiten! Dem Geistesauge phänomenologischer Wesensschau glücke es, aus der

Stellung und den Lichtunterschieden jener Sterne festzustellen, welche Ideen vorzuordnen, welche nachzuordnen seien. An der Spitze stehe Gott. Er sei der absolute und darum höchste Wert. Alle anderen Werte seien nach der näheren oder ferneren Beziehung zu ihm abgestuft. Sie gehörten, wenn er gleichsam im ersten Himmel stehe, einem zweiten, dritten, siebenten Himmel an. Wer in diese Wertordnung zu schauen vermöge, für den erledige sich die unruhvolle Frage, wie man in Konfliktfällen zu handeln, ob man mehr der karitativen, der ideellen, mehr der sozialen Aufgabe zu leben habe. In der Hieroglyphe des himmlischen Kosmos sei vorgezeichnet, wie sich der ethische Zirkel hienieden löse.

Aber wie unvorstellbar ist das transzendente Dasein von Werten! Daß wir, unselbstisch über uns hinaus gerichtet, unsagbaren Bedeutungsgehalt bei uns erleben, wissen wir viel genauer, als daß irgendwo Wertessenz vorhanden wäre. Das Feld, darin wir Werttatsächlichkeit erleben, ist Wollen, nicht Schauen. Nicht geistern Ideen in einer Überwelt. Stünde dort etwas von einer Wertordnung geschrieben, so wäre die Freiheit unseres Willens aufgehoben. Wir wären einer „Schöpfungsordnung" botmäßig, die uns nur das Dasein von Statisten übrig ließe, die ihr zunickten, oder von Frevlern, die sich wider sie empörten. Der Gott der dialektischen Theologen wäre dann nicht fern. Es ist schon etwas Richtiges und überdies etwas echt Deutsches an dem Wunsche, aus der ganzen Statik des Seins und der Werte herauszukommen und mit Ekkehart an so etwas wie Wertgeburt aus innerer Tiefe zu glauben. Gibt es doch schlechterdings nur Wert*leben*, es gibt keinen Olymp selbständiger Wert*wesenheiten*. Wertleben bedeutet die Dynamik von Wertschöpfung, die in die Statik von Werterscheinungen hereinbricht. Werterscheinung: Licht des Gefallens spielt um gegebenes Es, Du, Wir und macht es greifbar für die Hand des Willens. Wertleben: Lebendiges geht auf bei Lebendigem, mit Sinn und Bedeutung erfüllt sich eine *Seele*. Insofern entspricht es weit mehr der axiologischen Tatsächlichkeit, anzunehmen, daß sich der Widerstreit von Ewigkeitswerten im seelischen Erleben selbst

erledigen werde. Aber helfen könnte uns nur eine neue Eröffnung der Tiefe, in der sich die Verwirrung des Zweifels in einer höheren Gewißheit löste. Die Mitte unseres Wesens müßte hineingetragen werden in die Übermacht eines Stromes, der alle Ideenhingaben in sein Bett aufnähme, so daß sie nicht auseinanderstrebten, sondern in ein Zentralerlebnis mündeten, das sie alle beherbergen könnte.

Dergleichen kann nur erlebt, nicht theoretisch erklügelt werden, am wenigsten in statisch ausgerichteten Theorien. Aber statisches Denken ist hartnäckig. Man hat wohl gelernt, den Traum einer überweltlichen Rangordnung der Werte zu verabschieden. Man ist sich darüber klar geworden, daß nur im seelischen Erleben von Wert und Wertvorrang gesprochen werden kann. Aber ein Stück des Abhängigkeitsbewußtseins von höheren Mächten, das uns tausendjährige kirchliche Gewohnheit eingeimpft hat, ist noch hängen geblieben. Es läßt uns von „Überseelen" sprechen, die in uns hineinragen sollen. Man verkündet jenen Menschen, die in den sittlichen Zwiespälten ihres Lebens nicht wagen, von sich aus hier „ja", dort „nein" zu sagen, sondern einen Anhalt von anderswoher suchen, eine neue Botschaft. Die für sie maßgebliche Wertordnung existiere in einer Überseele, in die ihre eigenen Seelen eingebettet seien. Über dieser Schar von Menschen soll diese, über jener Schar soll jene Überseele walten. Jede Überseele trage ihre eigene Wertskala in sich und teile den Menschen, die von ihr umfaßt seien, das Bewußtsein dieser i h r e r Wertrangordnung mit. Jede Wertskala gipfele in einem höchsten Wert, einem anderen und anderen je nach Art der Überseele. Zumal auf ihn gehe Verpflichtung und Bindung der entsprechenden Menschenschar. In diesem Rahmen spricht man heute von „Rassen-" und „Volksseelen".

Allerdings ist es geschickter, an solche zu glauben, als an das Dasein einer substantiellen Wertewelt, die rein für sich im leeren Raume schweben soll. Der Tatsache ist Rechnung getragen, daß es keine für sich seienden Ewigkeitswerte gibt, sondern daß nur in lebendigen Seelen Wertewigkeit empfunden werden kann. Aber wären Rassenseelen überhaupt des

Werterlebens fähig? Unsere früheren Untersuchungen lassen keinen Zweifel darüber, daß das nicht der Fall ist. Wie kämen diese ausschließlich auf Selbsterhaltung gestellten, entscheidungslosen Wesen dazu, überhaupt etwas von dem Hauche der Ehre, der Liebe, der Schönheit, der Wahrheit zu vernehmen?

Nur das individuelle Selbst vermag von Ideen bewegt zu werden, es vermag sich für sie oder gegen sie zu entscheiden. Es allein vermag sich selbstisch zu überheben oder unselbstisch hinzugeben und aufzuopfern. Es entscheidet sich in der freiwilligen Freiheit seines Willens, darin es weder Normen noch Strukturen gibt. Weste ein anderes Seelenleben in mich hinein und trüge es mir sein Vorrangsempfinden als Richtschnur zu, so wäre mir selber die Ursprünglichkeit der Entscheidung geraubt. Die Lehre von imperativer Nötigung, mit der eine Überseele die in sie hineingespannten Einzelwesen erfüllen soll, läßt sich so an, als ob man in einem Käfig säße. Daß man sich zu den geschichtlichen Werten seines Volkstums bekennt, ist und bleibt etwas ganz anderes, als daß man sich von einer Volksseele genötigt fühlte. Man setzt diese Werte, wie sie in der freien geistigen Schöpfung der Vorfahren gezeugt worden sind, noch einmal im geistigen Jasagen für sich selber gültig, wie es andererseits möglich ist, daß sie für manche andere tot und leer bleiben, während sich noch andere bewußt davon abwenden. Man macht sich im ersteren Falle Volk und Vaterland zu Vorrangswerten. Es läßt sich nicht absehen, wie Wertvorränge gegeben sein könnten, sei es in den Keimmassen, sei es in Überseelen. In Keimmassen schlummern vielleicht Stilformen, sie enthalten aber keine Wertskala. Wertvorränge stehen auch nicht in dem triebhaften Selbsterhaltungsstreben von Überseelen naturhaft fest, sondern sie werden im Wagnis geschichtlichen Lebens angesetzt.

Wie ließe es sich sonst verstehen, daß Menschen, über denen und in denen eine und dieselbe Rassenseele (oder Volksseele) walten soll, so verschieden über Werte und Wertvorränge denken könnten, wie wir Deutsche es im Novemberstaate erlebt haben? Wie erbittert stritt man sich damals über den Kurswert

der Volksehre im politischen Leben! Die einen riefen „Nie wieder Krieg!" und waren bereit, unaufhörlich die Forderungen der „Siegerstaaten" zu „erfüllen". Bei den anderen hieß es nach wie vor: „Deutschland, Deutschland über alles und im Unglück nun erst recht!" Nicht aus der Nötigung einer uns umfassenden Überseele kommen Bekennermut und Märtyrermut, Haß gegen Knechtschaft und Liebe zur Freiheit hervor, sondern sie brechen als ein Feuer geistigen Lebens in den Einzelseelen auf. So handelten Schlageter und seine Kameraden. Es war bei ihm ein freies Wagnis aus eigener Entscheidung. Solches Wagen ist immer Persönliches, Allerpersönlichstes. Es ist Urtat und Eigentat. Geistige Werte und Wertordnungen gibt es nun einmal nicht draußen, mögen sie in noch so umfassenden Seelen angelegt gedacht werden, und wir möchten sie auch nicht aus deren Hand empfangen. Gäbe es solche Seelen, so wäre ihr Leben für uns noch lange kein Wert, mag es ihnen selber in sturer Selbstbehauptung als Wert erscheinen. Wert ist nur das Schöpfertum geistigen Lebens, und die Stätte seiner Selbsterschaffung ist und bleibt der freie Wille des Menschen. Hier, in unserer persönlichen Entscheidung ist der Nerv aller Sittlichkeit. Wer aber hätte von Landschafts-, Kultur- und Rassenseelen gehört, daß in ihnen Akte des freien Willens vorkämen, durch die sie sich Sinn und Bestimmung geben könnten! Alle diese Seelen, mag man sie denken wie man will, haben etwas Pflanzenhaftes an sich[1]).

Sittliches Erleben ist nun einmal individuell. In der freien Hingabe der Einzelnen entzündet es sich; aus Tiefen der Ewigkeit wird es gesegnet. Es ist nicht in einer fertigen Ausstattung von Einzelseelen oder Überseelen gegeben. Immer bleibt es der freien Entschließung überlassen, ob man sich überhaupt an eine Idee hingeben will und an welche. Gerade die deutsche

[1]) Rosenberg im Mythusbuche verlegt allerdings in die nordische Rassenseele selbst einen vorgeschichtlichen Entscheidungswillen. Sie reiße aus einem übersinnlichen Ideenreiche die Idee der Ehre an sich und mache sie zu ihrem Vorwerte. Aber ein Reich platonischer Ideen gibt es nicht für dynamisches Denken, dem Rosenberg doch sonst — mit Recht — das Wort redet, und die Annahme willenhafter Rassenseelen geht in sich fehl.

Seele, die so leicht dazu kommt, ihr ein und alles auf eine Karte zu setzen, hat gleichsam durchprobiert, in welcher Idee sie den Reichtum ihrer Erfüllung finden könne. Sie hat es so lange probiert, bis ihr die Gewißheit in einem neuen Erlebnis gekommen ist, das alle Ideenhingabe überragt und alle Ideenvergleichung überflüssig macht.

§ 31. Unhaltbare Totalitätsansprüche

Freilich nimmt man allzugern von sich aus die Idee als die höchste, an deren Hand man selber sich anschickt, schicksalsbereit die Konflikte des Lebens zu bestehen, und ist geneigt, sie als Fatum auch über andere Menschen zu hängen. Ihr gebühre Herrschaftsanspruch über jedermann.

Das nächste Beispiel hierfür ist gerade jene alte Dame, die sich bald in den Mantel des Gottesglaubens, bald in den Mantel einer humanen Ethik hüllt — das „Weltgewissen". Volkliche Bindungen, sagt sie, seien ein Überrest aus dem einstigen Herdendasein der Menschenstämme. Sie müßten überwunden, die ganze Menschheit müsse unsere Geistesheimat werden. Diesem Hochziele stünden die Vaterlandsideen im Wege. Sie versteiften die Beziehungen der Völker zueinander und erlaubten ihnen den Gebrauch roher Gewalt, um ihre Streitigkeiten auszutragen. Eine Idee, die ihrem Wesen nach diesen Gebrauch verbiete, sei unvergleichlich höher zu werten, als eine Idee, die ihn gestatte und gegebenenfalls fordere. Den Machtgebrauch von Menschen und Völkern zu entmächtigen, darauf komme es an. Schon der Grundzug des Staatslebens weise darauf hin. Lasse es nicht die Machtansprüche der Staatsbürger gegeneinander schweigen, um ihr gemeinsames Verhältnis nach den Regeln der Billigkeit auszurichten? Freilich empfingen dabei die Staatswesen selbst um so größere Ganzheitsmacht. Diese verleite sie, ihre Kräfte in Krieg und Frieden gegeneinander auszuspielen. Darum müsse es einen Richterstuhl geben, der ebenso die Machtansprüche der Staaten aufhöbe, wie sie ihrerseits die gegenseitigen Machtansprüche ihrer Bürger ausschalteten, und der zwischen ihnen, den Staaten selbst, den Geist der Billigkeit einführe.

Welches ist diese höhere Stimme? Es sei der Befehl Gottes, der Liebe gebiete, sagen die einen, es sei die eigene Macht der Liebesidee, sagen die anderen Anhänger des „Weltgewissens". Die ersteren sehen richtig, daß Macht, die sich mit anderer Macht rauft, nur durch Übermacht entmächtigt werden kann. Durch seine eigene Übermacht dämpfe der Staat die Machtansprüche seiner Bürger, und durch Gottes Übermacht und sein Gericht, so versichern die Glaubenseiferer, würden die Machtansprüche der Staaten gedämpft. Unsere Gegenfrage: Wo erscheint die göttliche Übermacht? Wo zeigt sie sich in sichtbarer Gestalt, so wie sich im Staate und seinen Einrichtungen die Macht eines Volksganzen über die Volkseinzelnen versichtbart? In der artfremden Kirche? In den stärkeren Bataillonen?

Andere Anhänger des Weltgewissens vertrauen der Macht der Liebesidee als solcher. „Edel sei der Mensch, hilfreich und gut!" Die Hoheit dieser Idee brennt in ihren Herzen, und so meinen sie, auch alle Staaten müßten sich von ihr bewegen lassen, ihre Machtkämpfe gegeneinander aufzugeben. Wie denkt man sich dies „sich bewegen lassen"? Hält man noch immer die Ideen für himmlische Wesenheiten, die ihre Befehle in alle Menschenherzen hineinsprechen? Oder wiegt man sich in der Vorstellung eines überall gleichmäßigen Gewissens, das jeden Menschen zur Liebespflicht riefe? Beide Annahmen gehen fehl. Es gibt keine apriorischen Gewissenbefehle. Ebensowenig gibt es eine Idee der Liebe an sich, so gewiß es altruistische Regungen in der Menschenbrust gibt. Diese können zwar triebartig wach werden, wenn wir andere Menschen leiden sehen, pflegen aber meist schnell zu verrauchen, sobald eigene Interessen dazwischentreten, oder wenn Lauheit, Gewohnheit, Gedankenlosigkeit das Herz verhärten. Erst muß sich an dem dunklen Drange des altruistischen Triebes der Wille zu tatkräftiger Hilfe entzünden. Dann wird in der Seele des Helfenden, und zwar nur in solcher Seele, die Idee der Liebe, der ewigen Caritas, lebendig. Für ihn gilt ihr Licht und ihre Nötigung, für die anderen, die Lauen, Bequemen, Selbstischen ist sie nicht einmal vorhanden.

Wohl haben sich die gesitteten Völker gegenseitig gebunden, die wehrlos gewordenen Personen aus Feindesland, die das Kriegsglück in ihre Hand gespielt hat, nicht umzubringen oder zu martern, sondern ihnen in ihrer Leibesnotdurft, ihren Wunden und Krankheiten Hilfe angedeihen zu lassen. Allein, das ist nicht geschehen, weil man sich vor der Idee der Liebe verneigt hätte. Der Grund ist die Zusicherung, daß sich dann auch der Gegner der Mißhandlung Gefangener enthalte und sie mit den notwendigsten Lebenserfordernissen versorge. Dennoch, wie erbarmungslos können noch heute die Söhne von Völkern sein, die sich „gesittet" nennen! Wenn Engländer die Frauen und Kinder der Buren in Konzentrationslagern reihenweise sterben ließen, wenn Engländer es über sich brachten, auf deutsche Matrosen, die schwimmend um ihr Leben rangen, zu schießen, wenn für schwarze Franzosen deutsche Frauen Freiwild waren, so wird vielen der Traum von allgemeiner Menschenliebe vergehen. Wir Deutsche werden deswegen nicht das Pflänzlein „Mitleid" aus dem Herzen reißen. Aber wir sehen in das Gesicht eines anderen Volkstums, wir bemerken die Schranken der Völkerverständigung und begreifen aufatmend die Notwendigkeit von gerechter Macht für unser eigenes Volk. Macht macht Völker frei! Genug, wenn sich innerhalb desselben Volkes Brudersinn und herzliches Verstehen ausbreitet!

Aber immer wieder versuchen Pazifisten im Namen einer universalen L i e b e s i d e e, die in ihrem Munde zur totalen Humanität wird, den Staaten, die ihre Macht gegeneinander messen, in den Arm zu fallen. Weil die Vaterlandsidee nicht in i h r e n Herzen ist, begreifen sie nicht die unendliche Werthöhe der V a t e r l a n d s i d e e. Sie vermessen sich, die Oberhoheit der Liebesidee über die Vaterlandsidee zu fordern, die Idee der Liebe zur totalen Herrscherin in den Gebieten des geistigen Lebens auszurufen. Man nennt das die absolute „Kirche" oder auch „das Reich Gottes auf Erden", dem, wie das politische, so auch das Kulturleben in Wissenschaft und Kunst dienstbar sein müßte. In solchem Sinne hat sich die katholische Kirche des Mittelalters als Verwalterin eines

„Gottesstaates“ gefühlt und hat versucht, über den ganzen Umkreis des menschlichen Daseins ihr Zepter aufzurichten.

Mit ebenso diktatorischen Ansprüchen hat man zur Zeit der Aufklärung die Idee der wissenschaftlichen Wahrheit umkleidet. Man muß die geistige Gewalttätigkeit der Aufklärung geschichtlich verstehen. Sie war ein Gegenschlag gegen die geistige Gewalttätigkeit der mittelalterlichen Kirche und gegen die staatliche Gewalttätigkeit der absoluten Monarchien. Jetzt, bei den Aufklärern, heißt es umgekehrt: alle politische, künstlerische und religiöse Betätigung habe sich dem Richterstuhle der Vernunft zu unterwerfen. Die Unterschiede der Völker, die Trugbilder ihrer unzähligen Vaterlandsideen, müßten verschwinden. Alle Völker müßten sich verbinden zur gemeinsamen Pflege der geistigen Güter, die überall mit denselben Kräften der Vernunft geschaffen würden und jedermann Erhöhung und Schmuck seines Daseins zuwürfen.

Als ob sich die volkliche Färbung der Kunst, der Religion, der Politik, der geschichtlichen und der philosophischen Wissenschaften abstreifen ließe! Wir hatten uns schon mit dem Totalitätsanspruche jenes „mos geometricus“ auseinandergesetzt und fügen noch folgendes hinzu: Einerseits gehören auch die Probleme des nationalen und volklichen Daseins in den Kreis des geistigen Lebens. Sie lassen sich nicht unterdrücken und aus dem übrigen „Reich des Geistes“ ausscheiden. Ihre Erörterung bringt ebenso tausendfältige Frucht, wie die Behandlung der Fragen exakter Wissenschaft. Andererseits stehen auch die Vertreter der exakten Wissenschaften auf dem Boden ihres Volkstums. Das zeigt sich weniger in den Einzelheiten ihrer Untersuchungen, Forschungen, Experimente. Dort bestimmt durchaus der Gegenstand die Art des Vorgehens. Aber in der Weise, wie sie die Einzelheiten zusammenfassen und miteinander verbinden, wie sie neue Wege zu neuen Gegenständlichkeiten aufschließen, treten die Besonderheiten ihrer volklichen Begabung hervor und befruchten die allgemeine Erkenntnis. Die Wissenschaft würde öde und langweilig werden, gäbe es in ihr nur eine universale Behandlung und eine universale

Fragestellung, und wäre sie der gebietende Leviathan für alles menschliche Schaffen.

Die Zeit der Aufklärung, für welche die Wissenschaft der absolute Wert war, ist vergangen. Aber sie klingt darin nach, daß vielen der Heutigen „Kultur" als Heiligtum gilt, das den Wert über allen Werten bedeute. Man denkt im Worte „Kultur" die universalen und mit Totalitätsanspruch umkleideten Ideale der Aufklärung und der humanen Ethik vereinigt. Der Anbeter der *totalen Kultur* übernimmt die Abneigung jener beiden Richtungen gegen volkliches Eigenleben. Ihm erscheinen die „Schranken", die zwischen den Nationen bestehen, doppelt lästig und widersinnig.

„Kultur" im Ursinne des Wortes, in seinem *bäuerlichen Sinne*, hat mit solch gebieterischen Allmenschheitsträumen nichts zu tun. „Colere" meint zunächst die Pflege des heimischen Bodens, dann, übertragen, die Pflege der heimatlichen Kräfte, daß sie geistige Früchte bringen. *Handelssinn* löscht die bodenständige Bedeutung des Wortes aus. Man sieht die geistigen Schöpfungen eines Volkes als Exportware an, so wie deutsche Äpfel, spanische Orangen, ägyptisches Zuckerrohr, indischer Kautschuk Allerweltsartikel geworden sind; mit dem Unterschiede, daß das Ursprungsland der leiblichen Früchte in der kaufmännischen Rechnung bescheinigt ist, während den geistigen Gütern nicht zugestanden wird, daß sie nur in einem besonderen Volksklima entstehen könnten. Sie seien wie Pflanzen, die sich überall anbauen ließen, oder wie technische Fabrikate, die überall hergestellt würden. Die volklichen Unterschiede glichen Zollschranken. Sie müßten fallen, damit das geistige Leben in einer allgemeinen Verbrüderung der Menschheit zu ungeahnter Höhe steigen könne. *Ein* Gewissen, *eine* Kultur, *eine* weltumspannende Wirtschaft, aber keine sich abschließenden Staaten, keine aufeinander eifersüchtigen Völker!

Die sich totalisierende Kirche hat Augustin, die sich totalisierende Wissenschaft hat Christian Wolff und die sich *totalisierende Staatsmacht* hat Thomas Hobbes gezeichnet. Nach letzterem hat der Wille des Königs schranken-

los zu gebieten, wie über das Leben der Untertanen, so auch über ihre religiöse und geistige Einstellung. Das Königtum sei die versichtbarte Staatsidee, der „Leviathan“, der keine andere Idee, die sonst aus menschlicher Hingabe erblühen könnte, neben sich duldet.

Diese Idee des totalen Staates ist der dritte Fall, wie man die Frage nach dem Widerstreite der Ideen kurzerhand dadurch beendet, daß man einer von ihnen die Alleinherrschaft zuspricht.

Im Grunde verhalten sich die absoluten Demokratien ebenso wie der totale Königsstaat eines Thomas Hobbes. Nicht nur weigern sie sich, andere Formen des Staatslebens anzuerkennen, sie wollen diese nicht einmal bei anderen Völkern gelten lassen; auch das weltanschauliche Denken dulden sie nur insoweit, als es ihren machtpolitischen Zwecken dienlich erscheint. Sie wissen, daß die Widerstandsfähigkeit anderer Völker ihnen gegenüber auch an Vorstellungen, Gedanken, Gefühlen hängt. Gegen diese Vorstellungen, Gedanken, Gefühle rufen sie eine geistige Propaganda hervor. Sie sorgen dafür, daß überall die entgegengesetzten Vorstellungen, Gedanken und Gefühle zu Worte kommen und erklären, damit die „Freiheit“ und die „Kultur“ zu schützen. Alle Mittel der Rhetorik, der Suggestion, der Reklame werden eingesetzt, damit die ihnen genehme Denkweise als die allein richtige, die allein menschenwürdige, die allein freiheitliche erscheine, und damit die Menschen der anderen Völker in ihrem Glauben, auf welchem deren Staatenbildung beruht, erschüttert werden.

So verfuhren die drei großen Demokratien im Weltkriege. Man tat dort so, als träte man für Gerechtigkeit, Weltfrieden, Völkerbefreiung ein, und man besiegelte diese Verlogenheit durch einen Diktatfrieden, der die „moralische“ Züchtigung des angeblichen Friedensbrechers aussprach.

Das war eine unehrliche Ausnützung der immer noch in den breiten Massen aller Völker nachwirkenden christlichen und aufklärerischen Denkweise, die alles Staatsleben nach individualethischen Gesichtspunkten beurteilt. Die feindlichen Staatsmänner tarnten sich so, aber sie handelten ganz anders. Sie berechneten in ihrem Handeln die humanitäre Welle

der breiten, vom Ideale der Kulturmenschheit getragenen Bevölkerungsschichten. In Wahrheit machten sie den Staat, ihren demokratischen Staat, zum Herren über die Ethik, indem sie es so aussehen ließen, als sei die Ethik Herrin ihrer Politik. Drüben wurde totaler Staat gespielt, bei uns wurde zuletzt totale Humanität (in Wahrheit Marxismus) gespielt. Im tiefsten Herzen der fremden Staatsmänner hieß es „salus publica suprema lex!". Nur ließen sie im Kriege und nachher im Völkerbunde diese „suprema lex" nicht merken, sondern taten so, als sei ihre wirkliche „suprema lex" das Interesse der Moral und Kultur. Uns nannten sie die „Hunnen" und „Barbaren". So gewannen sie die öffentliche Meinung der Welt, das von ihnen zum Kochen gebrachte „Weltgewissen", für sich. In Wirklichkeit beugten sie das Lebensrecht von hundert Millionen Menschen.

Wenn zwei dasselbe sagen, so ist es nicht dasselbe. Der Satz „salus publica suprema lex" bedeutet die Totalität der Staatsidee. Nur fragt sich, was man unter „Staats"verfassung versteht. Etwas, das Gegenstand unselbstischer Hingabe sein kann und dann mit Ideengehalt aufleuchtet, oder ob selbstsüchtige Menschen damit ihr Machtganzes meinen? Für diese geht ihr Erwerbs- und Beuteinteresse ohnehin allen anderen Rücksichten voran. Staat bedeutet ihnen „Wir alle!" und „Für uns alles!", aber nicht „Höheres als wir alle!". Um eine Staatsidee mit dem Hauche der Ewigkeit und um ihren Widerstreit mit anderen Ideen, auf denen auch der Hauch der Ewigkeit liegt, handelt es sich bei ihnen nicht.

Andere sehen in ihrem Staate eine überpersönliche Ganzheit, die ihr Land, ihre Geschichte, ihre Sprache umfaßt. Wer sich dieser Ganzheitserscheinung mit Herz und Hand ergibt, den erfüllt die Staats*idee*, und er kann mit Sinn fragen: „Gebührt der Staatsidee der Vorrang über die anderen Ideen? Ist etwas an ihr, das ihren Totalitätsanspruch rechtfertigt?" Wäre dies etwas vielleicht ihre psychische Hülle, das soziale Gefallen? O nein, keine unselbstische Anlage der Seele kann den anderen als Herrin gegenübertreten. Die altruistische, die ideelle und die soziale Anlage sind untereinander gleichberech-

tigt, und auch die Ideen, die sich unserer Willenszuwendung zu ihnen gesellen, sind gleicherweise vom Sinn der Ewigkeit erfüllt. Es ist bei ihnen allen ein statischer Sinn.

Nun aber gewahren wir ein eigentümliches Schillern bei der Staatsidee. Faßt man den Staat überhaupt unselbstisch auf, nämlich als die Werterscheinung eines Ganzen über, nicht aus uns, so wächst sein geistiges Bild wie von innen her. Er fängt an, uns mehr zu bedeuten, als nur die umschließende Macht unseres Lebens zu sein. Die Staatsidee verinnerlicht sich in Zeiten der Not zur Vaterlandsidee, die zum Bilde der kämpfenden Nation wird und den Glanz der Ehre annimmt. In Friedenszeiten freilich verwandelt sich dies Bild wieder zurück in die idealisierte Werterscheinung des sozialen Ganzen, das uns zu Dienst und Leistung ruft, das sich über uns hebt und doch nicht ohne uns bestehen kann. Ein äußeres Überuns ist das nicht. Wären nicht Staat und Vaterland als Ideen in uns, so würden sie sich als ein äußeres Überuns nicht behaupten können. Aber nicht die Innerlichkeit, die alle Ideen teilen, beschäftigt uns jetzt. Vielmehr gibt es einen Zug der Verinnerlichung im Sinngehalte der Staatsidee, von dem es nur ein erstes Zeichen ist, daß sie sich in Zeiten der Not in die soviel lebendigere Vaterlandsidee verwandeln kann. Wohl haben beide, Staat und Vaterland, zunächst ein statisches Gesicht, sie bedeuten ein stehendes Ganzheitswir. Bei ihnen aber können wir unmittelbar erleben, daß ihnen in einer neuen Bewegtheit der Seelen, die kein Ideenerlebnis mehr ist, ein dynamischer Wirsinn zuwächst, in dem sie selber sich unendlich verinnerlichen und vertiefen. Vielleicht, daß das neue dynamische Strömen auch die Statik der anderen Ideenerlebnisse erweicht und sie in seine Woge hineinzieht? Dann möchte es wohl sein, daß der Widerstreit der Ideenerlebnisse überhaupt in einer gemeinsamen Verwesentlichung ihrer aller von selbst verginge.

§ 32. Über die Ideenethik hinaus!

Nur bei uns selber können wir erfahren, ob es eine Willenshaltung gibt, kraft der sich, unsere Innerlichkeit ergreifend,

eine tiefere Lebensgröße entbindet, als wenn wir altruistisch sozial, ideell hingegeben sind. Die Willenshaltung, in der wir Entscheidung zwischen altruistischem, ideellem, sozialem Werterleben suchen, ist das gewiß nicht. Gerade diese Willenshaltung stürzt uns in Lebensqual und Zerrissenheit, die von fruchtloser, gekünstelter Denkkasuistik begleitet sein kann. Kasuistik macht aus der Qual der Wahl einen Teufelskreis. Entweder wir finden ein Wollen, in dem sich ein Wertgehalt zeugt, dessen Reichtum unser Leben mit alledem und mit mehr erfüllt, als was in der altruistischen, ideellen, sozialen Hingabe unsere Seele weitet, oder wir finden das nicht.

In der Willenshaltung, die jetzt zu schildern ist, erzeugt sich ein neues „Wir". Bisher begegnete uns soziale Willenshaltung in der Form, daß sich die Menschen, die zu natürlicher Gemeinschaft vereinigt sind, einmütig an ihr Ganzes hingeben. Handelt es sich um das Ganze eines Volkes, so stellt sich diese Hingabe in das Licht der Vaterlandsidee, so wie es oben geschildert worden ist. Aber die soziale Willenshaltung kann auch als unselbstische Willensverkettung von Seele zu Seele auftreten. Es gibt daneben selbstische Willensverkettung, z. B. die Brüderlichkeit einer Tafelrunde, einer Gangsterbande. Derartige Rausch- oder Zweckbrüderlichkeit hat nichts damit zu tun, daß sich menschliche Seelen unmittelbar gegeneinander aufschließen, sich innerlichst berühren. Wohl aber haben wir solches Beispiel an jeder rechten Ehe. Indem die Eheleute sich alles sind und geben, Wesen in Wesen tauchen, fühlen sie, daß zwischen ihnen und über ihnen ein höheres Ganzes wird, das sie wie Heiligtum berührt. In ihrer Willensverkettung erschafft sich mit Wellen aus der Tiefe überindividuelles Wirleben. Von dessen Wellen getragen, hebt sich in ihrer Seele die Erscheinung ihres biologischen Wir zu geweihtem Bundeswir. Ihr Bund nimmt die innere Unendlichkeit einer heiligen Ganzheit an, der sie sich beide verpflichtet fühlen, indem sie sich doppelt zueinander verpflichtet fühlen.

Auch Freunde können miteinander ihren Bund als den geweihten Kreis ihres Wir erleben. Man denke an Schillers „Bürgschaft"! Das ist kein Ideenerlebnis mehr, und doch ist

Ewigkeit darin. Ein solches Seelenband, wie die Freundschaft, kann freilich eine gewisse Ausschließlichkeit, eine Verkapselung in sich selber, haben. Dann haben wir bei aller innigen Vertrautheit der befreundeten Seelen doch den Eindruck einer Art Leere. Es fehlt die gegenständliche Belebung der Seelengemeinschaft, wir haben es dann auch nur mit einer Welle göttlichen Lebens zu tun, nicht mit einem Strome, der Bruderbäche geistigen Lebens in sich aufnimmt. Wie nun aber, wenn wir zu wählen haben? Was wiegt schwerer? Die Würdigung desjenigen geistigen Lebens, das in geistigen Gemeinden besteht, wo die Hingabe an den Gegenstand einseitig vorherrscht, ohne daß sich eine tiefere Beziehung zwischen den Seelen, ein Eintauchen derselben ineinander, entwickelte, oder die Würdigung solchen geistigen Lebens, wie es ein Freundschaftsbund von der genannten gegenstandslosen Art darstellt. Das sind ja die beiden Urarten geistigen Lebens, und es fragt sich, sind es nur zwei Wellen und Quellen aus der Unendlichkeit, unvergleichbar miteinander, aber jede der anderen ebenbürtig, oder eignet einer von ihnen tiefere Innerlichkeit, ausladendere Energie, so daß sie zum Strome werden könnte, fähig, die andere, die nur Welle bleibt, in sich aufzunehmen.

Von der Art ist die Bundesgeistigkeit. Sie ist in ihrem Wesen Zentralleben, auch wenn die Peripherie noch fehlt. Aber das Zentralleben kann sich mit Peripherie bereichern. Wenn sich solcher Seelenbund zwischen Freunden außerdem noch geistig belebt, wie es der platonische Eros meint, wenn sich das unmittelbare Willensverkettungsleben zwischen ihnen mit dem Gehalt gegenständlicher Hingabe erfüllt, dann, so merken wir, rauscht nicht ein leerer mastenloser Strom daher, sondern einer, der Fracht trägt, wertvolle Fracht, auf wertvollen Schiffen. Das gegenständlich belebte Gemeinschaftsleben wird noch fruchtbarer, schöpferischer und geistzeugender, wenn die Freunde von verschiedener Gegenstandsgeistigkeit belebt sind.

Das Verhältnis zweier verschiedener Hingaben in derselben Einzelseele war voll Unstimmigkeiten. Eine Seele für sich allein kann schwer in der Hingabe an mehrere Kultur-

gestalten leben. Diese geistigen Welten haben immer die Neigung, Welten nebeneinander zu bleiben. Keine von ihnen kann der große Strom werden, der die anderen in sich aufnimmt. Die eine Welle geistigen Lebens mischt ihre Eigenart nicht mit der Eigenart der anderen. Eine Mischung aller wäre Abschwächung für jede einzelne, nicht ein starker Strom aus ihnen zusammen. Dagegen ist im Wesen der Bundesgeistigkeit keine Ausschließlichkeit gegenüber irgendwelcher Kulturform gegeben. Hier sind durchaus die Tore geöffnet, daß sich die Seelen, die sich ineinander verwoben fühlen, auch gemeinsam von verschiedenen geistigen Wellen des Kulturlebens bewegen lassen. Ja, in der gemeinschaftsgesättigten Seelenverbundenheit können die verschiedenen Gegenstandsgeistigkeiten ein lebendiges Wechselspiel entfalten. Es gibt einen Austausch der Hingabegeistigkeiten in der Seelenzweiheit, die doch wie eine Seele ist. Noch mehr! Die Gemeinschaftsgeistigkeit läßt nicht nur Platz für die verschiedenen Formen von Hingabegeistigkeit in den verbrüderten Seelen, sondern es ist hier gleichsam wie mit dem Drange eines werdenden Leibes, daß ihm Organe wachsen wollen. Göttlich geistiges Leben will voll und ganz werden, es will sich mit allem erfüllen, was ihm möglich ist. Die Form, wie das geschieht, kann nur sein, daß es sowohl in einer Vielheit von Seelen als Liebesatem aufgeht — so zwar, daß dieser das Entscheidende ist und immer mehr wird —, als auch, daß es sich in der Einheit dieser Seelen mit tausend Kräften der gegenständlichen Einzelhingabe entfaltet.

Im geschichtlichen Leben ist es so, daß ein Präludium (der Eindruck sozialer Ganzheit) angefangen hat, dann sind Melodientöne hinzugetreten (die geistigen Berufe), und nun will sich die reiche Fuge (das Bruderwir) entbinden, in der alles zusammenwächst. Es ist klar, was mit ihr gemeint ist. Im ganzen Bereich der menschlichen Gesellschaft gibt es nur eine Grundlage, wo die Möglichkeit dafür geöffnet ist, daß die Innerlichkeit der Seelenverkettung mit der Geistigkeit des Kulturschaffens immer mehr zusammenwächst: das ist das Volkstum.

Auch der Wille von Volksgenossen kann sozialer Wille zueinander werden. Dieser läßt sich nur in seinem ersten Keime dahin kennzeichnen, daß niemand dem anderen weniger gönne, als einem selber nach den Regeln der Billigkeit zusteht. Der reife soziale Wille greift über die Formen der Gerechtigkeit und Billigkeit hinaus. Sie mögen ihm zu kalt und rechnerisch erscheinen[1]). Es mag ihn drängen einzuspringen, wo immer es die Not der Volksgenossen erheischt. Dann nähert sich das gegenseitige Verhältnis der Volksgenossen jener brüderlichen Berührung der Seelen, in der das weihevolle Wir des beseelten Bundes aufleuchtet, das nicht gegeben ist, sondern sich in der Berührung der Seelen erst erschafft. Es ist nötig, den Unterschied der vaterländischen und der brüderlichen Art sozialer Willenshaltung auch im Namen hervorzuheben. Die brüderliche Art gelte uns von jetzt an als die in engerem Sinne „soziale" Sittlichkeit. Die Hingabe an Staat und Vaterland wollen wir als „nationale" Sittlichkeit bezeichnen. Diese bleibt gern bei den Regeln der Billigkeit und bei dem sichtbaren Staate stehen, der allerdings jenen Regeln erst Mark und Rückgrat gibt, andererseits auch zu liebloser Form, zu bloßer Klammer, erstarren kann. Das unsichtbare Ganzheitswir des beseelten Bundes ist lebendiger Staat im Herzen. Je mehr der äußere Staat nur Maschine, Klammer, Form ist, um so mehr werden die vom inneren Staat erfüllten Herzen ihn zu verändern suchen, ihn zur sichtbaren Erscheinung ihrer Brüderlichkeit zu machen versuchen. In einer neuen Formung des Ganzen soll dann das alles zusammenkommen: gegenseitige Opferbereitschaft in der Gesinnung der Brüderlichkeit, gerechte Ehre der Leistung aller Einzelnen in Achtung vor dem

[1]) Es sei noch einmal darin erinnert, daß diese Regeln sinngemäß ein gegebenes Ganzes voraussetzen, in dessen Dienste sich bestimmt, welchen verschiedenen Wert die Leistungen der Einzelnen haben. Mag der Einzelne die seinige bescheiden als seine bloße Pflicht und Schuldigkeit ansehen, so muß doch der objektive Maßstab jener Regeln über seine Stellung im volklich Ganzen entscheiden. In Sachen der Lebensfreude und der Lebensnotdurft gleiches Maß für alle, in Sachen der Leistung: „Suum cuique! Jedem das seine!"

Wahrheitssinn der Billigkeit, und begeisterte Hingabe an das gleichsam aus dem Herzen gestiegene neue Ganze. So will es der Geist des Nationalsozialismus. Dort haben wir die Fuge, die das Präludium vertieft und auch die Melodien der geistigen Berufe in sich aufzunehmen fähig ist.

Fällt das Präludium — die Hingabe an das Ganzheitswir — aus, so heißt das, daß zwar der soziale Wille zueinander, das Bundeswir, da ist, daß er sich aber in der bloßen Verneinung jeder Staatsform erschöpft. Man lehnt dann den Gedanken des überindividuellen Ganzen ein für allemal ab. Es genüge, daß sich brüderlich gesinnte Menschen, etwa nach dem Beispiel der ersten Christen, zu einer staatenlosen Gemeinschaft zusammenschlössen, deren Formen nicht zu dem Schema „Obrigkeit, Untertan" erstarrten, sondern frei beweglich blieben — die nur soziale Sittlichkeit.

Fällt die Fuge aus, so haben wir den rein vaterländischen oder auch rein staatsbürgerlichen Geist, der ohne brüderliche Gesinnung bleibt — die nationale Sittlichkeit.

Fallen die Melodien aus, so haben wir das magere Liebäugeln mit dem bloßen Volkstum, die Kantönli-Sittlichkeit, wie wir mangels eines anderen Namens sagen wollen.

Alle diese Verengungen der Sittlichkeit verfallen der Entartung, wenn sie sich nicht miteinander ergänzen. Die Entartung der nationalen Sittlichkeit wollen wir „Nationalismus", die Entartung der sozialen Sittlichkeit wollen wir „Sozialismus" nennen, die Entartung der Kantönli-Sittlichkeit wäre spießbürgerliche Enge.

Am leichtesten verwirklicht sich beseelter Bund, Brudergesinnung aus Seelennähe, in religiösen Gemeinden. Aber diese neigen zu einer Art Kantönli-Sittlichkeit. Denn nimmermehr nehmen sie den Gegenstandsgehalt anderen geistigen Lebens in sich hinein. Religiöse Gemeinden wachen vielmehr eifersüchtig über die Reinheit und Einzigartigkeit ihrer geistigen Bestimmtheit und sehen im Vordringen anderer Kulturgestalten in die Seelen etwas, das sie schädigt, sofern es sich ihnen nicht unterwirft. Sie wollen über die anderen Formen geistigen Lebens herrschen, aber vermögen sie nicht innerlich

in sich aufzunehmen. Selbst die Verschmelzung mit dem Geiste der Wissenschaft, die durch die Geschichte des Christentums geht, hat immer etwas Brüchiges; entweder kracht es im Gebälke der Wissenschaft oder der Religion. Der heutige Kampf der Orthodoxen gegen den deutschen Idealismus zeigt am klarsten das Bestreben von Theologen, bei sich allein zu bleiben. Hier ist nur Welle geistigen Lebens, keineswegs der Strom, für den er ausgegeben wird.

§ 33. Nationale und soziale Sittlichkeit.

(Gehalten als Vortrag auf dem dritten Greifswalder Sozialkursus des Kirchlich-sozialen Bundes für Studenten 1928).

Soziale Sittlichkeit sollte schon Vaterlandsgehalt haben, und nationale Sittlichkeit sollte schon sozialen Gehalt haben. Nationalismus und Sozialismus haben keinen gemeinsamen Gehalt und keine gemeinsame Begründung, sondern haben jede besonderen Gehalt und suchen besondere Begründung, und das heißt schon, daß der Sozialismus die nationale Sittlichkeit beiseite schiebt, und daß der Nationalismus zum mindesten nicht das rechte Verhältnis zur sozialen Sittlichkeit gefunden hat. Der Sozialismus steht unter dem Gesetze der Masse, der Nationalismus steht unter dem Gesetze der Idee. Beide stehen unter dem Gesetze des Individuums. Das Individuum kann gedacht werden als ein selbstsüchtiges oder als ein an seinesgleichen hingegebenes oder an Unpersönliches hingegebenes. Dem entspricht die Lebenshaltung des Egoisten, des Altruisten und des Idealisten. Der Sozialismus nimmt für sich eine Begründung in Anspruch, die aus Egoismus und Altruismus gemischt ist. Er fußt nämlich auf der Gleichheit von allem, was Menschenantlitz trägt. Der Nationalismus gibt sich in der Farbe des Idealismus. Von beiden unterscheiden sich die nationale und soziale Sittlichkeit. Sie stehen gemeinschaftlich unter dem Gesetze des Volkstums.

Ich spreche zunächst vom Sozialismus, und wie er nicht nur mit der nationalen, sondern auch mit der sozialen Sittlichkeit in Gegensatz kommt. Darauf spreche ich vom Nationalismus, wie er mit der sozialen Sittlichkeit in Gegensatz kommt und

die eigene Tiefe der nationalen Sittlichkeit nicht findet. Diese Tiefe, das wird dann ausgeführt werden, ist das Zentrum, aus dem heraus sich beide Arten der Sittlichkeit, die soziale und die nationale, gemeinsam gestalten. Der Sozialismus hat eine negative Seite, die sittlich berechtigt ist, und eine positive Seite, die sittlich falsch ist.

Der Sozialismus wirft der „Bourgeoisie" vor, daß sie keine soziale Sittlichkeit kenne. Er ist die Kampfansage an die besitzenden Klassen, die auf einer Gesellschaftsordnung beruhten, die sie sich selbst geschaffen hätten, und die voll Ungerechtigkeit gegen die Besitzlosen sei. Hierfür ein Zitat! „Was ist in dem Staate das Verhältnis der Eigentümer gegen die Nichteigentümer? Des Besitzstandes gegen die Menschen, die keinen Teil an der Welt haben? Gehört diesen unseren Mitmenschen, die, mit gleichem Naturrecht wie wir geboren, uns, den Besitzern der Erde, mit gleichen Ansprüchen ins Gesicht sehen, gehört diesen Staatsbürgern, die jede Last der gesellschaftlichen Vereinigung siebenfach tragen, keine ihre Natur befriedigende Stellung in unserer Mitte? Nein! Unsere Gesetzgebungen haben sich zu solcher Höhe geschwungen, daß es ihnen unmöglich ist, an die Menschen zu denken. Sie gehorchen dem Staate und machen alle Throne glänzend. Indessen ist der, der keinen Teil an der Welt hat, im voraus von ihnen vergessen. Man steckt ihn unter das Militär, oder man erlaubt ihm sich selbst darunter zu stecken... Gewiß ist, daß der große Besitzstand in der Welt nicht einmal in einem realen Verhältnis mit dem kleinen belastet ist, und daß man die Reichen ihre Fonds täglich mehr auf eine Art häufen läßt, die die Welt mit elenden tief verdorbenen Menschen voll macht."

Das ist kein sozialistischer Schriftsteller. So schreibt der Mann, von dem Fichte in seinen Reden sagt: er sei getrieben durch einen unsichtbaren und allmächtigen und deutschen Trieb, die Liebe zum armen, verwahrlosten Volke. Diese allmächtige Liebe habe ihn zu ihrem Werkzeuge gemacht und sei das Leben geworden in seinem Leben. Es ist der große deutschschweizerische Pädagog Pestalozzi.

Was er empfunden, das zittert noch heute als tiefe Bitternis, nur tausendfach bewußter, durch die Seelen der Besitzlosen. Es verdichtet sich zu der Anklage: vom Besitzstand kommt alle Ungerechtigkeit der Welt. Ihr habt in Fülle und laßt uns verelenden! Ihr habt nicht den guten Willen, dies Verhältnis zu ändern. Ihr speist uns mit Almosen ab, die ihr „soziale Lasten" nennt, statt von euren Vorrechten abzulassen, von eurer ganzen, uns unerträglich drückenden und bedrückenden gesellschaftlichen Ordnung. Dazu sollen wir, die Landlosen, Besitzlosen, Rechtlosen, euch noch helfen euer sog. Vaterland, euer Besitzerland, mit unseren Leibern zu verteidigen. Evangelische Liebe? Weder in euren mörderischen Kriegen nach außen, noch mit euren sozialen Einrichtungen nach innen zeigt ihr einen Funken davon. Ihr seid nicht guten Willens und werdet es niemals sein. Ihr werdet nie eine Gesellschaftsordnung einführen, in der die Gleichheit aller mit allen lebendig durchgeführt wird. So kann uns nur Gewalt helfen, Gewalt gegen euch, die in solchem Falle berechtigt ist, wie sich eure Staaten ungerechte Gewalt gegen uns erlauben.

Wenn wir ehrlich sind, müssen wir zustimmen, soweit Kritik ausgesprochen ist. Das Gesicht Pestalozzis erscheint und beschämt uns. Aber im Sozialismus gibt es noch ein anderes Gesicht, das Gesicht des Juden Marx. Das zischt von Gewalt und Haß und verheißt kommunistische Paradiese.

Im marxistischen Sozialismus ist der Bürger als Bourgeois von vornherein verurteilt, wie das im bolschewistischen Rußland Zehntausende erfahren haben. Er darf und soll gehaßt werden als ein unverbesserlich liebloser und ungerechter Mensch. Gewalt gegen ihn, sobald sie möglich ist, ist nicht nur erlaubt, sondern geboten. Da nun aber die Menschenseele, am wenigsten die deutsche Arbeiterseele, von Haß allein nicht leben kann, so wird ihr auch die Liebe gezeigt. „Proletarier aller Länder vereinigt euch!" Und diese Liebe wird benutzt, zum Mittel gemacht, um einen anderen Haß, mindestens eine seelische Abneigung großzuziehen, die Abneigung gegen die nationalen Bindungen, die die proletarischen Brüder von

draußen und drinnen zwingen könnten, gegeneinander im Felde zu stehen.

Hier setzt unser Einspruch ein. Wenn sich jemand (b = Bürger) besser steht als ein anderer (a = Arbeiter), so braucht er von letzterem nicht als Feind behandelt zu werden, weil er nicht gerade gern geneigt ist, auf die Gunst seiner Lage zu verzichten. Man könnte ja verstehen und würdigen, daß dazu eine freiwillige Selbstüberwindung gehört. Der a *fordert* nur, der b muß sich aber, um ihm entgegenzukommen, *überwinden*. Vielleicht glaubt a als Materialist nicht einmal an die Möglichkeit solcher Überwindung. In diesem Falle fällt natürlich jeder Grund fort, dem b etwas „sittlich" zu verübeln. Er stünde mit seinem unverbesserlich auf Besitz gerichteten Naturtriebe den Menschen mit sozialem Triebe, die sich ihren Zukunftsstaat anders einrichten wollen, nur eben im Wege, und wäre, gleich einem schädlichen Tiere, einfach auszurotten. Das Todesurteil würde wegen egoistischer Abweichung von der normalen menschlichen Natur vollstreckt, und der Defekt gälte erwiesen bei jedem, der Eigentum besäße, ohne sich dessen sofort zu veräußern oder gern entäußern zu lassen, oder der sich dem Gerechtigkeitsideale, das in der neuen Gesellschaft glänzt, innerlich verschlösse. Der soziale Teil des Menschengeschlechtes hätte, zur Macht gekommen, sofort die große Säuberungsaktion gegen den rückständigen anderen Menschenteil vorzunehmen.

Man sieht, mit wie fürchterlicher Folgerichtigkeit sich die materialistische Basis des Marxismus auswirkt. In dieser Theorie bedeutet der Klassenkampf, daß ein gemeinschädliches Tiergeschlecht, das nur die äußere Gestalt von Menschen hat, nämlich das Geschlecht der Besitzer, vernichtet werden muß, so wie man früher Ketzer ausgerottet hat, die sich dem allein seligmachenden Dogma nicht fügen wollten.

Der Gegengriff gegen diesen Naturalismus kann nur auf theoretischem Gebiete liegen, da sittliche Fragen auf solchem Boden nichts mehr bedeuten. Man wird fragen dürfen, ob denn nicht noch andere Formen des Sozialismus, als die marxistische, denkbar seien. Wenn ja, dann wird durch die

Ablehnung des Marxismus asoziale Gesinnung nicht bewiesen. Um so bestimmter erweist sich asoziale Gesinnung bei den Marxisten selber, die es ihrerseits ablehnen, Gegner ihrer Ansichten als Menschen anzuhören.

Mag sich der Marxist zunächst fragen, ob denn seine national bewußteren Arbeitsbrüder in den andern Ländern ohne Egoismus sein werden! Sodann mache er sich folgendes klar: Die Selbstüberwindung des b wird doppelt erschwert, weil von der anderen Seite, a, her, sofort die positive Forderung einer ganz bestimmten neuen Gesellschaftsordnung erhoben wird, bei deren Aufstellung der b gar nicht gefragt wird, die er kritiklos gutheißen soll, die vielleicht nicht nur seinen Besitzergefühlen, sondern seinen deutschen Gefühlen auf das äußerste widerspricht. Verlangen die Sozialisten von den Eigentümern, daß sie sich mit ihnen auf den gemeinsamen Boden der Gerechtigkeit stellen sollen, so dürfen diese verlangen, daß sich die anderen mit ihnen auf den gemeinsamen Boden der Deutschheit stellen.

Das Wort von der Brüderschaft mit den Proletariern der anderen Länder? Volksbrüderschaft ist die natürlichste Brüderschaft von allen. Sie ist tausendjähriges Gewächs unter tausendjähriger Schicksalsgemeinschaft. Das andere ist ausgeklügelte und angekünstelte Brüderschaft, die Zufallsbrüderschaft, die auf dem sandigen Grunde ruht, daß sich drüben im anderen Lande ein Jemand in ähnlicher wirtschaftlicher Notlage befinde, wie ich.

Selbstüberwindung, die nach einem abstrakten Begriffe von Gerechtigkeit vom Bürgerstande verlangt wird, ist ein schwereres Ding als Selbstüberwindung, für die das Gefühl der Volksbrüderschaft aufgerufen wird. Indem der a die Volksverbundenheit mit denjenigen ablehnt und verleugnet, von denen er zu seinen Gunsten Selbstüberwindung verlangt, verstößt er selber gegen soziale Sittlichkeit. Dies um so mehr, da er seinerseits ein ganz undeutsches Gesellschaftsideal aufstellt und es mit Gewalt gegen die Volksgenossen durchführen will, die es als denkende und als deutsche Menschen ablehnen.

Für gegenseitigen guten Willen gibt es genug vortreffliche deutsche Gedanken zur Beseitigung der sozialen Not, die längst vor dem Weltkriege und vor der Revolution von 1918 ausgesprochen worden sind. „Welchen Ursprung der Besitzstand gehabt habe, das geht uns nichts weiter an. Wir müssen ihn respektieren, weil er ist, und größtenteiles, wie er ist, oder unsere Bande alle auflösen. Aber w i e er gebraucht wird und wie er gebraucht werden könnte, das geht uns unendlich viel an. Es ist wahr, er gestattet persönliche Nutznießung und soll sie gestatten. Aber es ist nicht wahr, daß die persönliche Nutznießung mit dem Umfange des Eigentums steigt. Der Umfang des Eigentums macht nur, daß mit dem Reichtum das Schicksal vieler anderer verflochten ist. Darum bedarf es einer weisen Organisation des bürgerlichen Erwerbs, nämlich Sicherstellung der niederen Rechte des untergeordneten Reichtums, Schutzes eines jeden den Armen möglichen Erwerbs, gesellschaftlicher Beschränkung der Reichen in jeder gemeinschädlichen Benutzung ihrer Fonds." Das ist der eine soziale Gedanke Pestalozzis, der weiß, was ein bissel Eigentum bedeutet.

Ein anderer Grundgedanke desselben Denkers gesellt sich hinzu. Wenn der Staat dabei bleibe, seine Untertanen immer nur als Masse durch Gewalt zu vereinen, abzurichten und zu drillen, so würde er sich nimmermehr vaterländisch und volklich beleben. Das Fundament solcher Belebung, weist Pestalozzi nach, werde einzig und allein in der Familie und Wohnstube gelegt. „Das Große der Nationalkultur geht hervor aus dem Kleinen der Individualbildung und der Wohnstubenkultur", Worte, die man auswendig wissen sollte. Pestalozzi fährt fort: „statt dessen sind wir eine Zeitwelt und ein Zeitvolk geworden, das dabei ist, sich aus den letzten Lebensgenießungen des häuslichen Lebens und der Wohnstube zu verlieren". Der große Pädagog und Sozialphilosoph empört sich gegen solchen „Wohnstubenraub". Der Staat sollte seinen Familien die Wohnstuben k r a f t wiedergeben und Wohnstuben-r a u m zur Entfaltung solcher Kraft schaffen. „Laßt uns Menschen werden, damit wir wieder Bürger und Staaten werden können!" Jede wesenhafte Staatsverfassung müsse die Rechts-

ansprüche des häuslichen Lebens gewährleisten, die tief im Wesen der Menschennatur ruhen. Der Mensch dürfe niemals in ein öffentliches Wesen verwandelt werden. „Unser Geschlecht bildet sich nicht in massa, sondern individuell, von Angesicht zu Angesicht, von Herz zu Herz menschlich", gleichfalls ein goldenes Wort zu dauerndem Behalten!

Statt dessen will uns der marxistische Sozialismus ein landfremdes und volksvernichtendes Gesellschaftsideal aufzwingen, nämlich die Einordnung aller in eine Massa-Form, die dem individualistischen Grundzuge des deutschen Wesens, unserem Persönlichkeitshunger, Hohn spricht. Der Individualitätsgedanke zieht sich durch die ganze deutsche Geistesgeschichte. Ekkehart, Luther, Nietzsche, Leibniz, Herder, Fichte, Schleiermacher, sie alle erfassen ihn und zeigen seine metaphysische Tiefe. Die letzte Sehnsucht auch unserer deutschen Arbeiterscharen ist Persönlichkeit. Darum ist unsere soziale Bewegung so stark. Da müssen die Menschen hüben und drüben, die guten Willens sind, zusammenkommen können. Daß statt dessen der marxistische Sozialismus dem deutschen Arbeiter den Klassengedanken eingehämmert hat, das ist die größte Sünde an der Seele des deutschen Arbeiters. Das versperrt ihm die Brücke zu einer deutschen sozialen Reform, die einst ihre deutschen Seelen wahrhaft befriedigen kann und wird.

Seele kann nur durch Seele gewonnen werden. Darum müssen wir anderen zusehen, dem marxistisch eingestellten Volksgenossen nicht mit Haß, der sowieso undeutsch ist, sondern mit Seele suchendem Ernst, mit Geduld, tätiger Liebe und mit einem felsensprengenden Glauben an das gemeinsame Blut zu begegnen, das sich auch bei jenen einmal regen werde. Wir müssen mit den entdeutschten Arbeitsbrüdern um ihre eigene Seele ringen.

Der Nationalismus freilich findet den Geduldsfaden und den Überzeugungsweg nicht. Damit kommen wir zu diesem. Was ist Nationalismus? Der Nationalismus steht unter der Idee des Vaterlandes. Was heißt es unter einer Idee zu stehen? Das heißt, ganz von ihr hingerissen zu sein, so daß nicht wir

leben, sondern gleichsam die Idee in uns lebt. Wir sind nicht an uns, nicht an unsere Mitmenschen, sondern über uns hinaus hingegeben an ein unpersönliches, besser überpersönliches Objekt, das in lichtem Wertglanze vor der Seele steht. Solche Ideenliebe haben wir zur Wahrheit, zur Kunst, zu Gerechtigkeit, alles höchste Werte, die uns wie aus einer Überwelt entgegenstrahlen. Genau so mächtig kann das Herz vom Gedanken des Vaterlandes erfüllt sein, das gleichfalls in der Schar der hohen Ideen glänzt. Ideen und der Idealismus, den sie entbinden, sind etwas Hohes und Großes. Sie können bis zur Hingabe des Lebens begeistern. „Dulce et decorum est pro patria mori", so spricht die Hingabe an das Vaterland. Oder man denke an den Bekennertod eines Sokrates oder eines Bruno — Hingabe an die erkannte Wahrheit. Man denke an das Heldentum eines Arztes, der die Wirkung eines gefährlichen Giftstoffes am eigenen Leibe ausprobiert oder der bei ansteckenden Seuchen seine Pflicht tut — Hingabe an die Idee seines Berufs.

Aber die Ideen haben es an sich, daß die Begeisterung an ihnen bis zum Fanatismus anwachsen kann, daß der Ideenfreund leicht den Gegner seiner Idee haßt, ihm mindestens den Mangel guten Willens nachspricht und verübelt. Die Deutschen sind die größten Ideenfreunde in der Welt, leider meist Freunde verschiedener Ideen. Darum hacken sie soviel aufeinander ein. Sie können d a r i n bis zur Unsittlichkeit gehen. Ihre Unsittlichkeit heißt sie, andere dem Werte zu opfern, dem ihr eigenes Selbst zu geben, ihre höchste Sittlichkeit war. Sie vergessen, daß die Werte, zu denen sie selbst aufblicken, für andere gar keine Werte, geschweige sittlich gesetzgebende Autoritäten zu sein brauchen.

Zweitens haben es die Ideen an sich, daß sie durchaus nicht immer miteinander zusammenstimmen, sondern sehr oft in bitteren Widerstreit geraten, so z. B. die Vaterlandsidee mit der Idee der Menschheit, die Idee eines Berufes mit der Idee eines anderen Berufes, die Idee des Berufes mit der Idee der Familie, die Idee der Gerechtigkeit mit der Idee der Liebe. Übrigens wird weit öfters die Idee der Liebe gelobt,

statt daß man Liebe übt, und ebenso ist es mit der Idee der Gerechtigkeit.

Drittens: Menschen, die der gleichen Idee anhängen, haben das Bestreben, sich miteinander zusammenzuschließen, um gemeinsam miteinander die Idee zu fördern, ihr zu dienen. Sie bilden einen Verein um die Idee. Sie organisieren sich ihretwegen, z. B. wenn sich Berufsgenossen in der Idee ihres Berufs, andere zur Verschönerung des Landschaftsbildes, andere für rhythmische Gymnastik usw. zusammenschließen. Solcher Verein wird durch die Idee zusammengehalten. Die Idee ist wie ein Magnet. Die Menschen sind wie Eisenfeilspäne, die der Magnet in gleiche Richtung stellt. Damit ist gegeben, daß solcher Verein immer nur auf Zeit und unter Bedingungen zusammenhält. Die Menschen laufen auseinander, wenn der Reiz einer anderen Idee sie stärker ergreift. Andererseits möchte ein solcher Verein, solange er stark von seiner Idee bewegt ist, noch immer wachsen und sucht ihr möglichst viele Anhänger zu werben. Dies zur Kennzeichnung der Stärke und der Schwäche des Idealismus!

Auch der Gedanke des Vaterlandes kann als Idee, als überaus hohe und heilige Idee, über uns kommen. Man sieht das Land der Väter, die Scholle, die wir bewohnen, die geistige Heimat, in deren Strome wir uns fühlen, im Heiligenscheine. „Darum, weil du ein Mensch bist, so hast du", schreibt E. M. Arndt, „ein Vaterland, ein heiliges Land, ein geliebtes Land, eine Erde, wonach deine Sehnsucht ewig dichtet und trachtet." Fichte nennt das Vaterland einen geistigen Himmel, den Ausdruck einer sichtbaren und versinnlichten Ewigkeit. Wer es so erkenne, der kämpfe bis auf den letzten Blutstropfen, um den teueren Besitz ungeschmälert wiederum zu überliefern an die Folgezeit.

Gerade die Kraft dieser Idee muß in den Menschen, die von ihr ergriffen sind, die Licht- und die Schattenseiten eines jeden Idealismus besonders stark hervortreiben. So kommt es, daß der Nationalismus, das ist die Vaterlandsliebe, die unter der Herrschaft der Vaterlandsidee steht, zwar den einzelnen von ihr Ergriffenen zur höchsten Leistung und Aufopferung

spannt, daß sie aber das Volkstum nur wie einen Dauerverein um die Vaterlandsidee und um die oft damit gleichgesetzte Staatsidee ansehen läßt, einen Dauerverein, dem jeder Volksgenosse schon durch Geburt angehöre, wie er ihm durch Gesetz verpflichtet sei.

Wie nun, wenn sich Teile des Volkes von der Vaterlandsidee abwenden und nicht mit dem Herzen dabei sind? Etwa, weil sie sich von anderen Ideen, so der Menschheit, begeistert fühlen, oder weil sie sich als Enterbte fühlen, die ein Vaterland, das sie lieben könnten, nicht kennen? Und die sich sträuben, gewaltsam in dem Vereine um die Vaterlandsidee festgehalten zu werden mit der Zumutung, gegebenenfalls dafür noch ihr Blut verspritzen zu sollen? Für diese, die mit dem Opferdienst für die Vaterlandsidee nicht einverstanden sind, haben die Fahnenträger der Vaterlandsidee kein Verständnis. Sie möchten diesen ihren Mitmenschen vorschreiben, sich an dieselben Werte, wie sie, hinzugeben, trotzdem diese Werte für jene anderen Menschen gar keine Werte mehr sind, und man es zugelassen hat, daß sie für jene gar keine Werte mehr sein können (vgl. Bd. I, S. 350).

Da bricht leicht der Ideenfanatismus durch. „Das Pack muß regiert werden!" „Vaterlandslose Gesellen!" heißt es dann. Das ist die Erscheinung des tadelnswerten Nationalismus, den wir nur definieren können als gewalttätige Vaterlandsliebe oder auch als Vaterlandsliebe ohne soziales Erlebnis. Die Ausartung des Nationalismus zeigt, daß sich ein nationaler Sozialismus aus der bloßen Idee nicht begründen läßt.

Pazifisten würden sogar sagen, nationaler Sozialismus sei als Sittlichkeit überhaupt unmöglich. Es gebe keine Sozialethik, die man national nennen könnte, weil sie mit dieser Beimischung gegen das Gebot der evangelischen Liebe verstoße, sich auf Krieg einzulassen. Würden sich dieser Anklage auch die Sozialisten anschließen?

Wir haben vorhin gehört, wie empört der marxistische Sozialist den Gedanken zurückweist, daß er für den Staat, der ihn unterdrückt, obendrein sein Blut vergießen soll. Hierbei bleibt ungewiß, ob er nicht doch bereit wäre, für einen Staat nach

seinem Geschmacke die Waffen zu ergreifen, wenn er diesen durch eine äußere Macht bedroht sähe. Nicht den Krieg überhaupt, sondern nur die Einspannung in den Kriegsdienst für nationale Staaten würde er dann zurückweisen. Sicherlich gibt es genug Marxisten, die in der Kriegsführung um letzte Lebenswerte wohl ein unvermeidliches Übel, aber nichts Unsittliches fänden. Sie würden den nationalen Staaten nicht vorwerfen, daß sie überhaupt zur Kriegführung bereit seien, sondern daß ihre Existenz zu leicht und zu häufig Kriege heraufbeschwöre, Kriege der in Nationen zerspalteten bürgerlichen Menschheit, statt des Friedensreiches einer in Brüderlichkeit geeinten sozialistischen Menschheit.

Der Marxist braucht also nicht Pazifist zu sein, ist es aber vielfach doch „Nie wieder Krieg!". Solche Marxisten verurteilen die nationalen Staaten schon deshalb, weil diese infolge ihrer Eifersüchte immer wieder Kriege auslösten und so auch von der Seite her die Achtung alles Menschenlebens mit Füßen träten. In diesem Zusammenhange spielen die Marxisten gegen nationale Staaten gern das Wort von der evangelischen Liebe und das Gottesgebot „Du sollst nicht töten!" aus. Die christliche Bibel werde dort zwar äußerlich mit Worten bekannt, aber im Handeln tausendmal verleugnet.

Hierauf ist mit E. M. Arndt zu erwidern: „Man soll nicht das himmlische Evangelium mißbrauchen, um das irdische, das auch durch Gottes Wunder verkündigt ist, wegzupredigen und wegzuheucheln!", ein Wort, das gleichfalls zu treuem Gedächtnis empfohlen sei. In Wahrheit läßt sich das Evangelium weder gegen den Einzelnen ausspielen, der für sein Land die Waffen trägt, noch gegen das Volk, das mit einem anderen um lebenswichtige Belange kämpft, wenn seine Staatsmänner alle Mittel zu ehrenhafter friedlicher Verständigung erschöpft haben.

Für den Einzelnen, den der Staat zu den Waffen ruft, gilt evangelisch gesprochen das Wort „Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat!" und das andere Gebot „Nimm dein Kreuz auf dich!", das heißt, dulde nicht passiv, sondern verwandele, was du tun mußt, in höhere Aktivität!

Das Opfer nämlich, das der Krieg von dem Einzelnen heischt, tritt ja zunächst von außen an ihn heran. Außerhalb des Individuums fällt die Entscheidung, die sein Opfer fordert, und seine Selbstenscheidung zum Opfer wird nicht erst abgewartet. Aber das ist die eigentümliche Größe der Vaterlandsliebe, daß sie den Befehl in Freiheit verwandelt, gerade, wo es das allerschwerste Opfer gilt. Das ist Sittlichkeit auf dem Goldgrunde der Ewigkeit, das ist religiöse Sittlichkeit.

So bleibt zu untersuchen, ob nicht das ganze Volk bzw. der Staat, der Krieg führt, unsittlichen Handelns geziehen werden muß? Ein sittliches Volk, sagt man, müsse als Ganzes die eigenen Ansprüche zurückstellen und zur Vermeidung von Menschenmord unter allen Umständen die Verständigung suchen, und, wenn sie nicht zu erzielen ist, unter selbst schweren Opfern nachgeben. Gott seien die Opfer wohlgefällig.

Hierauf erwidere ich: „Die Ethik des Einzelnen läßt sich auf Völker schlechthin nicht übertragen, und zwar aus einem durchschlagenden Grunde nicht. Warum ist für den Einzelnen Hingabe eine sittlich richtige Sache? Weil er bloße biologische Individualität ist, die erst in der Hingabe Wertgehalt gewinnt. Warum ist für das Volkstum Hingabe eine sittlich falsche Sache? Weil geistiges Leben in seinen geschichtlichen Leistungen, seinen Kulturschöpfungen, schon ausgebrochen ist, das zu bewahren, zu pflegen, zu entfalten und zu steigern selber ein Gebot seiner Tiefe ist."

Dies geistige Leben hat ein Strombett, sich zu betätigen, das ist das Blut unseres Volkstums. Es hat einen ewigen Tag, sich zu offenbaren, das ist die deutsche Geschichte. Und es belebt sich stets schöpferisch neu in dem Willen der blutsverwandten Volksgenossen zueinander und zu dem geistigen Wesen, das die Geschichte aus diesem Blute durch schöpferische Genien entwickelt hat. Damit erscheint vor unseren Blicken die „höhere Vaterlandsliebe". Sie ist es, die unseren Blutszusammenhang untereinander und unser gemeinsames geistiges Wesen aus diesem Blute ergreift. Sie ist Wille zum Volksgenossen und zu der natürlichen geistigen Gemeinschaft, die

seinem Geschmacke die W[illegible]
durch eine äußere Macht [illegible]
haupt, sondern nur die E[illegible]
nationale Staaten würde e[illegible]
es genug Marxisten, die [illegible]
Lebenswerte wohl ein un[illegible]
sittliches fänden. Sie wür[illegible]
werfen, daß sie überhaupt [illegible]
dern daß ihre Existenz zu[illegible]
beschwöre, Kriege der In[illegible]
Menschheit, statt des Fri[illegible]
geeinten sozialistischen M[illegible]

Der Marxist braucht als [illegible]
vielfach doch „Nie wied[illegible]
urteilen die nationalen St[illegible]
folge ihrer Eifersüchte u[illegible]
so auch von der Seite her [illegible]
mit Füßen träten. In d[illegible]
Marxisten gegen national[illegible]
evangelischen Liebe und [illegible]
töten!" aus. Die christlic[illegible]
mit Worten bekannt, aber [illegible]

Hierauf ist mit E. M. [illegible]
das himmlische Evangeli[illegible]
das auch durch Gottes Wi[illegible]
und wegzuheucheln!", ein [illegible]
dächtnis empfohlen sei. In [illegible]
weder gegen den Einzelne[illegible]
Waffen trägt, noch gegen [illegible]
lebenswichtige Belange k[illegible]
Mittel zu ehrenhafter fri[illegible]
haben.

Für den Einzelnen, den [illegible]
evangelisch gesprochen da[illegible]
Obrigkeit, die Gewalt üb[illegible]
„Nimm dein Kreu[illegible]
sondern verwand[illegible]

se Macht müsse gebrochen werden, indem man ntum abschafft.

ake der **Freiheit** vermittelt hier die Wendung unismus. Gleichheit und Brüderlichkeit sind da- Sterne zweiter Größe, die mit aufleuchten, wenn der Freiheit aufleuchtet. So wird insbesondere der Kommunismus aus dem Freiheitsprinzip abgeleitet. ateigentum muß verschwinden, weil es Hörigkeit und keit schafft. Man kommt vom Prinzip der Freiheit ber den bürgerlichen Arbeitgebern zur Brüderlichkeit leichheit der Arbeitnehmer.

r ältere Kommunismus fließt nicht aus dem Prinzip der eit. Der Kommunismus der ersten christlichen Gemeinden vielmehr von dem Prinzip der Brüderlichkeit bzw. der lischen Liebe beherrscht. Die **Gleichheit** verstand als Ausdruck der geistlichen Brüderlichkeit. Auf Frei- kommt es nicht an.

eilich hat dieser urchristliche Kommunismus in der erlichekeit nicht seine letzte Wurzel. Die letzte Wurzel die Vorstellung, daß der Besitz von Eigentum der Seele ädlich sei. Er begünstigt Weltgesinnung, erfüllt uns mit schen Sorgen, ihn zu erhalten, sich vor Verlust zu be- ren, den Besitz noch immer mehr zu vergrößern. Die Seele d vom Blicke auf das Heil ferngehalten. Zweitens macht r Besitz hartherzig gegenüber den Notleidenden. „Wohl- un und mitzuteilen vergesset nicht!" — dazu neigt der Be- tzende eben nicht. Um immer mehr zu haben, kann er es halten, daß andere nichts haben oder weniger haben als er ber. Das erstickt die Brudergesinnung. Die möchte alles eid der Welt am liebsten auslöschen, und darüber hinaus st es ihr peinlich, mehr zu haben als andere. Darum liegt es der urchristlichen Gesinnung nahe, mit anderen zu teilen. Man gibt das unheilige Geld der Gemeinde und begnügt sich samt den Glaubensgenossen mit dem Nötigsten, was zur Lebens- fristung gehört, auf die man keinen Wert legt. Der geistliche Austausch der neuen religiösen Gedanken, das innerliche Mit-

wir mit ihm haben. Durch das gemeinsame Gesetz des Blutes und seiner Schöpfungen, in denen es sich geschichtlich ausdrückt, kommen die Volksgenossen in ein unmittelbares Verhältnis zueinander, wie das nicht möglich ist, wenn man die abstrakte Vaterlandsidee anruft, die gar zu leicht zur Besitzeridee gestempelt werden kann. Volk gilt nun nicht mehr als Verein um eine Idee, sondern bedeutet eine Einheit in sich selber. Die Volksgenossen erschauen sich gegenseitig mit den Schätzen des gemeinsamen Blutes, das bei dem einen so, bei dem andern anders ausgeprägt ist, und wissen, daß sie sich mit diesen Schätzen gemeinsam beschenken sollen.

Es ist dasselbe Ergebnis, zu dem wir bei der Kritik des Sozialismus gelangt waren. Auch er muß geheiligt, gesättigt von Brudersinn und Volkssinn, aus dem internationalen Massenwahn zurückkehren. Sozialismus und Nationalismus streben auseinander. Dort herrscht ein gewalttätiger Gerechtigkeitsbegriff, hier eine gewalttätige Vaterlandsliebe. Nationale und soziale Sittlichkeit reichen sich die Hände. Sie kreisen beide um dasselbe Zentrum.

§ 34. Christlicher Kommunismus und deutsche Volksbrüderlichkeit

Über dem marxistischen Sozialismus stehen drei Fahnen: „Freiheit", „Gleichheit", „Brüderlichkeit", dieselben, die über der Französischen Revolution gestanden hatten. Nur, daß man 1789 Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit gegenüber den Machthabenden des ersten und zweiten Standes meinte. Heute denkt man an die Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit des vierten Standes sowohl gegenüber den politischen Machthabern des ersten und zweiten Standes, wie insbesondere gegenüber den wirtschaftlichen Machthabern des Bürgerstandes. In dieses machthabende und gewalttätige Bürgertum, die Bourgeosie, wird kurzerhand alle unterdrückende und ausbeutende Gesinnung hineingesehen. Als „Bürger" gilt jeder, der durch seinen Besitz ein Mächtiger und Unterdrückender ist. Daß er es ist und sein muß, das komme von der wirkenden Kraft seines Eigentums, zumal des in Betriebsmitteln angelegten Eigen-

tums her. Diese Macht müsse gebrochen werden, indem man das Privateigentum abschafft.

Der Gedanke der Freiheit vermittelt hier die Wendung zum Kommunismus. Gleichheit und Brüderlichkeit sind daneben nur Sterne zweiter Größe, die mit aufleuchten, wenn der Glanz der Freiheit aufleuchtet. So wird insbesondere der heutige Kommunismus aus dem Freiheitsprinzip abgeleitet. Das Privateigentum muß verschwinden, weil es Hörigkeit und Abhängigkeit schafft. Man kommt vom Prinzip der Freiheit gegenüber den bürgerlichen Arbeitgebern zur Brüderlichkeit und Gleichheit der Arbeitnehmer.

Der ältere Kommunismus fließt nicht aus dem Prinzip der Freiheit. Der Kommunismus der ersten christlichen Gemeinden war vielmehr von dem Prinzip der Brüderlichkeit bzw. der evangelischen Liebe beherrscht. Die Gleichheit verstand sich als Ausdruck der geistlichen Brüderlichkeit. Auf Freiheit kommt es nicht an.

Freilich hat dieser urchristliche Kommunismus in der Brüderlichekeit nicht seine letzte Wurzel. Die letzte Wurzel ist die Vorstellung, daß der Besitz von Eigentum der Seele schädlich sei. Er begünstigt Weltgesinnung, erfüllt uns mit irdischen Sorgen, ihn zu erhalten, sich vor Verlust zu bewahren, den Besitz noch immer mehr zu vergrößern. Die Seele wird vom Blicke auf das Heil ferngehalten. Zweitens macht der Besitz hartherzig gegenüber den Notleidenden. „Wohlzutun und mitzuteilen vergesset nicht!" — dazu neigt der Besitzende eben nicht. Um immer mehr zu haben, kann er es aushalten, daß andere nichts haben oder weniger haben als er selber. Das erstickt die Brudergesinnung. Die möchte alles Leid der Welt am liebsten auslöschen, und darüber hinaus ist es ihr peinlich, mehr zu haben als andere. Darum liegt es der urchristlichen Gesinnung nahe, mit anderen zu teilen. Man gibt das unheilige Geld der Gemeinde und begnügt sich samt den Glaubensgenossen mit dem Nötigsten, was zur Lebensfristung gehört, auf die man keinen Wert legt. Der geistliche Austausch der neuen religiösen Gedanken, das innerliche Mit-

einanderleben und -erleben ist die Hauptsache. Es geht zu wie in einer geistig bewegten Familie.

Wohlgemerkt, man gibt der Gemeinde das Geld, gibt es der Gemeinschaft derjenigen, mit denen man leiblich und geistig enger zusammenlebt als mit den noch heidnischen anderen, weil man mit ihnen eben eine christliche Brudergemeinde bildet. Mit den Glaubensgenossen teilt man. Dagegen den Außenstehenden hilft man mit dem Gelde der Gemeinde, indem man dabei um ihre Seele wirbt. Die christliche Bruderliebe neigt sich zu allen Menschen, aber sie kommt, gemäß dem Unterschiede von „teilen" und „helfen", zu den Menschen in verschiedener Form. In konzentrierter Form kommt sie zu denen, die durch den Geist Christi die „Nächsten" sind. Hier legt man das Eigentum ab, weil es für sündig gilt, Eigentum zu haben, und lebt anspruchslos und eigentumslos in einer von brüderlichem Geist erfüllten, sich gegenseitig mit geistigen Gedanken und Erlebnissen immer neu beschenkenden Gemeinde. Man teilt miteinander die Lebensfristung aus dem Gelde der Gemeinde.

Genau genommen handelt es sich hier nicht um „Teilen" des irdischen Gutes. Es liegt einem gar nicht daran, daß man mit anderen den gleichen Anteil hat an Nutznießung des gemeinsamen Eigentums. Man verzichtet ohne Schmerz auf seelisch unproduktive Schätze für sich und gönnt den anderen durchaus, wenn es um die irdische Speise geht, auch mehr, als man sich selber gönnt. Wenn nur jeder genug für seine Bedürfnisse hat, so kommt es auf das eigene Mehr oder Minder nicht an. Nicht das äußerliche Teilen, sondern das seelische Anteil-aneinander-haben ist die Hauptsache. Darum ist die innige Teilnahme aneinander, die auch bei Ungleichheit des Besitzes in der Freundschaft, in der Ehe stattfinden kann, ein besseres Abbild des christlich-kommunistischen Urideals als der Anblick einer Gesellschaft, in der jeder eifersüchtig darüber wacht, daß sein Teil niemals kleiner werde als das der anderen. Im Teilen ist weltliche Gesinnung für sich selber. Brüderlicher Teilnahme kommt es darauf an, die Not anderer zu lindern. Es ist ein Unterschied, keinem mehr zu gönnen als

sich selber und darum mindestens auf Teilung zu bestehen, und: keinem weniger zu gönnen als sich selbst, an dem Innerlichsten und Reichsten, das man hat, den andern teilnehmen zu lassen. Es handelt sich hier um einen Seelenkommunismus der Liebe, der turmhoch über dem Eigentumskommunismus der Gerechtigkeit steht. Gerechtigkeit mißt, Liebe ist unermeßlich. Die Eigentumsgleichheit ist dort etwas ganz Unwesentliches. Gälte das Eigentum nicht als sündig, sondern als ein Instrument, das Gott gegeben hat, um einen reichen und reinen Gebrauch davon zu machen, Not, die vor Augen liegt, zu lindern, möglicher Not zuvorzukommen, ideelle Zwecke zu unterstützen, so wäre der Geist dieses Kommunismus auch dann erfüllt, wenn jedermann ein billiges Maß von Eigentum besäße. Auf Liebesgesinnung unter Menschen gleichen Geistes kommt es hier an, und dieser Geist schafft dann von sich aus die Form des Zusammenlebens, die ein geistiges Gesicht trägt und nicht das Gesicht individueller menschlicher Ansprüche. Nicht aber kommt es darauf an, ob verschiedenes oder gleiches oder gar kein Eigentum besessen wird. „Jemandem nicht weniger gönnen als sich selbst", bedeutet nicht, daß man auf Eigentum verzichtet, sofern man es nicht für sündhaft hält. Es bedeutet auch nicht, daß man andere, die mehr Eigentum erworben haben, auf das gleiche Maß reduziert, nur weil es der *gleiche* Anteil sein sollte.

Im urchristlichen Kommunismus ist eine Ethik enthalten, die ihre Erfüllung nicht in einem öden wirtschaftlichen Kommunismus findet, wohl aber sich mit einem geistig und sozial belebten Nationalismus verträgt. Was für die christlichen Gemeinden der Geist christlicher Bruderschaft war, das wird hier der Geist der Volksbrüderschaft bedeuten und bewirken. Er erweckt statt der christlichen die soziale Nächstenliebe. Es ist die Liebe zum blutsmäßigen und geistigen Wesen, das alle Volksgeschwister von Hause aus umfängt.

Hierbei gibt es aber einen wesentlichen Unterschied, den wir als den Unterschied von „Deutschheit" und „Christlichkeit" bezeichnen wollen. Die christlichen Urgemeinden träumten von brüderlicher Menschengemeinschaft über den ganzen

Erdball hin. „Es wird ein Hirt und eine Herde sein." Die Beschränkung auf blutsmäßige Verbundenheit würden sie entschieden abgelehnt haben. Die Gesinnung der Vaterlandsliebe lag weit ab von ihrem Gedankenkreise. Während sich ihnen der Geist der Brüderlichkeit ins Unendliche ausdehnte, hatten sie um so weniger Verständnis für geistiges Leben, das nicht in der Form des religiösen Glaubens gegeben war. Gegenüber der „törichten Predigt des Evangeliums" galten ihnen Kunst und Wissenschaft nichts. „Das sind verlorne Künste und führen weiter von dem Ziel." Weil sie das Ziel ins Jenseits verlegten, verkannten sie die Ausdrucksformen, mit denen Ewigkeit ins irdische Leben eintritt. Sie hätten nicht einmal begriffen, daß es geistige Segnungen, Weihestunden des Lebens diesseits des Grabes, gibt. Alle Geistigkeit des Menschen ging ihnen auf in dem religiösen Glauben, der vom Heiligen Geist gewirkt sei. Das ist das Wesen der Christlichkeit.

An die Stelle des religiösen humanitären Altruismus tritt in einer volklich ausgerichteten Gemeinschaft die Brüderlichkeit im Bewußtsein des gleichen Blutes. Die gemeinsame Abstammung ist die Wurzel, aus der die seelische Verbundenheit aller Volksgenossen gespeist ist. Sie werden unter sich zu Volksgeschwistern, wie die ersten Christen miteinander Glaubensgeschwister waren. Wie für diese der Glaube ihr ein und alles war, so kann für die Volksgeschwister ihre Rasse zum ein und alles werden, zum höchsten Gut, das sie allem anderen voranstellen. Die notwendige und heilsame, aus biologischer Erkenntnis gespeiste und gereifte Achtung für die Reinerhaltung des Blutes kann in eine Überschätzung des bloßen Blutes umschlagen; dann wird schon allein das Bekenntnis zu diesem als politische Vollendung des deutschen Menschen gefeiert.

Solche Überbetonung des bloß rassischen Daseins ist der Gegenstoß gegen die blutlose Kulturbegeisterung so vieler Deutscher von einst. Sie entspricht aber nur den Lehrbüchern der Biologie, nicht dem geschichtlichen Höhengange des deutschen Wesens, nicht der Ewigkeitstiefe der Deutschheit. Diese ist keine immerwährende Drehung um ihre biologische Wurzel

geblieben, sondern hat sich aus dieser heraus zu einem weit ausladenden geistigen Blütenbaum gestaltet. Sie hat in unvergänglichen Schöpfungen ihre Innerlichkeit aufgetan. Nur in der Aufgeschlossenheit deutscher Seelen zu Werk und Tat über sich hinaus kann sich deutsches Wesen immer wieder auftun. Wer in bloßen Rassegefühlen stehenbleibt, fängt schließlich an, sich um sich selbst zu drehen und hält sich schon darum für ein ausgezeichnetes Gewächs der Natur, weil er ein nordischer Mensch ist; bestenfalls nimmt man den Glauben an die Rasse schon allein für den Heiligen Geist, der einen leiten könne. Man ist dann aber noch lange kein deutscher Mensch. Deutsches Wesen hat von jeher im „Wunder geistiger Dinge" gelebt. Nur in dem übersinnlichen Licht unselbstischer Aufgaben kann sich der biologischen Weise unseres Blutes geistige Innerlichkeit vermählen, das „nordische" Blut seine „deutsche" Tiefe finden.

Als deutsche Volksgeschwister werden wir, wie die ersten Christen, miteinander ein brüderliches Gemeinwesen bilden, Aber es wird nicht, klein und eng wie jenes, nur das Gesicht der Liebe nach innen, sondern das Gesicht der Macht nach außen zeigen. Als deutsche Menschen werden wir zugleich unsere schöpferische Innerlichkeit ausströmen in Leistungen arteigener Kultur. Was ist deutscher Kulturstaat? Nicht nur, daß wir unsere Rasse biologisch rein erhalten, sondern auch, daß wir um die Weihe geistigen Volkstums ringen, indem wir mit Aufgaben über das bloße Leben hinaus für alle Zweige des höheren Lebens aufgeschlossen bleiben, und daß wir uns leistend und schaffend gegenseitig mit den Gaben solcher Arbeit beschenken. Nach außen Gerechtigkeit und Billigkeit, Verständnis für die Eigenart auch anderer Völker und helfende Hand für unverschuldete Not auch bei ihnen, immer aber fest bleiben in der Ehre und Würde des eigenen Volkstums. Nach innen veredelt sich das natürliche Wohlwollen der Einzelnen zu sozialer Bruderliebe, die Gerechtigkeit des Staates veredelt sich zu lebendiger Volkswaltung, und aus der Ungleichheit der poli-

tischen Begabungen kommt im deutschen Sozialismus nicht die Gewalt, sondern die Führung.

So vollendet sich Deutschheit in einem Gemeinwesen, das sowohl von volksgeschwisterlicher Gesinnung erfüllt ist, wie es das Leben aller mit allen in gegenseitigem Schenken zu geistigem Reichtum und innerer Fülle bringt. Kein bloßer Altruismus, kein bloßer Nationalismus, kein blinder Kommunismus, am wenigsten ein blutleerer Rationalismus trägt ein solches Staatswesen. Der überindividuelle Funke der Volkheit, unserer deutschen Volkheit, hat in den Seelen gezündet.

§ 35. Deutsche Innerlichkeit[1])

Deutsche Innerlichkeit bedeutet, daß die deutsche Seele, indem sie in sich greift, in Ewiges greift, und daß sie, wenn sie wieder aus sich herausblickt, mit Ewigkeitsaugen schaut. Ekkehart nannte die Ewigkeitstiefe der Seele ihr „Fünklein". Die Seelen mancher anderer Menschenstämme sind von grellem Tageslicht erfüllt. Dort wird es heiß oder kalt von außen her. Das „Fünklein" der deutschen Seele läßt sich nicht auslöschen. Immer lichtet es in ihr und gibt ihr einen Wesenshauch, den wir „Gemüt" nennen. Deutsches Gemüt ist die Fähigkeit, Innerliches zu erfassen, alles Äußere zu verinnerlichen. Wenn deutsche Menschen aus dem Schatze ihrer Seele heraus dichten und bildnern, bauen, singen und musizieren, dann geht Ewiges mit. In der Innerlichkeit deutscher Frömmigkeit ist es, als ob die Ewigkeit selbst sich gesammelt und verdichtet hätte. Auch im deutschen philosophischen Denken entzündet sich Licht und Wärme der Tiefe.

In der deutschen Musik ist es wie ein Tönen der Ewigkeit. Es versinkt das Oberflächen-Ich, seine Bindung an der Außenwelt löst sich. Eigenes Leben steigt in der Seele des Lauschenden empor.

Nicht nur in der deutschen Musik, sondern in jedem deutschen Kunstwerk gebiert sich Göttliches. Welche übersinnliche

[1]) Eingeschobene Ausführung aus der „Sonne" Jahrgang 1938, Vgl. „Grundzüge einer Geschichte der artdeutshen Philosophie" (Berlin 1937). S. 28ff.

Wärme durchfließt z. B. das Hieronymusbild von Albrecht Dürer! Dort lebt eine Tiefe, die über den ganzen Raum und über alle Gegenstände im Raume das Wort der Unendlichkeit spricht. Es ist, als wäre die Seele des Mannes im Raume ausgebreitet, und wiederum, als hinge im beseelten Raume immerfort der Sinn der Dinge um ihn, als hätte sich Ewigkeit, die in der Seele des Lesenden innen aufgeht, zugleich außen im Zimmer versichtbart (vgl. Bd. I, S. 287).

Noch ein Bild von Dürer! „Ritter, Tod und Teufel!" Dort wird die Innerlichkeit des Ritters zum heiligen Schild gegen die Faust der Vernichtung, die sich gegen alle Ewigkeitswerte reckt, die in der Brust des Ritters glühen; sie wird zum heiligen Schild auch gegen die begehrliche Lockung, daß man die Flucht der Lebenstage mit dem Taumel der Sinne vergolde. Tod: das unvermeidliche Schicksal in unsern Gliedern. Teufel: die Dämonie der Selbstsucht und Lebensgier. Das edle Roß: die reine Hingabe, die uns zu lebendigen Aufgaben trägt. Der Ritter: der adlige Wille, der mit den reinen Hingaben geht und vor dessen Herrenstolz der Schauer des Todes und die Gier des Lebens ins Nichts versinken.

In beiden Bildern blickt Ewigkeit. Sie lächelt den Schaffenden in der Heimeligkeit seiner Klause an, sie ist sieghaftes Leuchten in der adligen Haltung des Ritters und seines Rosses. Wie in der deutschen Musik und Malerei Innerlichkeit lebt, in der sich Ewigkeit entbindet, so in der deutschen Dichtung. Auch ihr ist es wesentlich, sich hinter die Dingerscheinung hindurchzutasten, durch die sich das Ding als Außenwelt gebärdet. In unserer Innerlichkeit gewinnen die Dinge selber ein inneres Leben. Es ist auf einmal Tiefe, fließendes, schöpferisches, sich selbst erzeugendes Leben in ihnen.

„Steigt herauf am Rebenhügel, Blickt hinab ins weite Tal. Überall der Liebe Flügel, Hold und herrlich überall." (Hölderlin.)

„Seht den Felsenquell! ... Jünglingfrisch tanzt er aus den Wolken auf die Marmorfelsen nieder, jauchzet wieder auf zum Himmel." (Goethe.)

„Sie ist voll düstrer Schönheit ... und kennt sich selber kaum. Sie und der Tod und wir alle sind Träume von einem Traum.“ (Gottfried Keller von der Nacht.)

Auch der große Schweizer Erzieher Pestalozzi war Innerlichkeitsmensch. Er sah die deutsche Frau, das Haus, die Familie, deren wirkender Mittelpunkt sie ist, im Ewigkeitslicht. In der Liebe der „Gertrud“, die um Mann und Kinder den Himmel verdient, sei die Wohnstube zum Heiligtum erhoben, werde Gott in Tätigkeitsform geschaut. Das Wirken Gertruds sei wie das der Sonne. Alles, was diese tue, sei wie selbstverständlich. Man sehe keinen ihrer Schritte. Aber sei die Sonne untergegangen, so sei die Erde voll von ihrem Segen. So ströme auch das stille Walten der Gertrud Wärme, Licht und Leben aus. Sie erwecke für Mann und Kinder die Segenskräfte der Wohnstube, des häuslichen Lebens.

Pestalozzi hatte den Innerlichkeitsblick für das häusliche Leben. Äußerlich angesehen verläuft es in tausend kleinen Beziehungen. Sie weben sich herüber und hinüber zwischen Mann und Frau, zwischen Eltern und Kindern, zwischen den Geschwistern untereinander. Diese Gefühle der Neigung und des Gehorsams, der Treue, des Wetteifers, der Ehre wechseln von Augenblick zu Augenblick, sie erhalten mit dem Fortgange des Lebens stets neuen Inhalt, neue Färbung. Es droht ihnen, daß sie auseinanderfließen, daß sie einheitslos aneinander vorbeifließen. Nun aber gestaltet sich das Wunder des häuslichen Lebens. Es entspringt in der Innerlichkeit der Gertrud, von der seelische Hebelkräfte ausgehen. Sie verwandeln das Einzelne und Verstreute in eine große Lebensganzheit. Da ist auf einmal ein überpersönliches Wirleben im Zuge, das alle wechselnden persönlichen Gefühle in sich hineingliedert. Indem es *sie* mit seinem Gehalt erfüllt, mit seinem Dauersinn durchwirkt, lebt es sich *selbst* zu immer lebendigerer Wirklichkeit hervor. Kräfte der Ewigkeit sind in die Familie getreten. Die Hausfrau ist der Mittelpunkt, in dem sie sich sammeln und von dem sie ausstrahlen. Das Ja ihres Willens durchkraftet ihre Gattinnen- und Mutterliebe, und das genügt als Antrieb, daß sie die Tiefe des Familienlebens fortwährend auch in Mann

und Kindern aufschließt. Ein naturhaftes Lebensverhältnis verinnerlicht und verwesentlicht sich hier in Wellen der Güte. Sie ergreifen die Partner des Verhältnisses in ihrer Innerlichkeit und stimmen sie in den überpersönlichen Geist des Verhältnisses hinein.

Überall, wo auf dem Boden einer natürlichen Grundlage die Innerlichkeit eines Menschen auf andere Menschen wirkt und ihr sinnliches Zusammensein in schöpferisches Zusammengreifen verwandelt, da webt sich der Gottheit lebendiges Kleid, da geht im irdischen Gewande Ewigkeit auf. So schaute Pestalozzi das Familienleben sich geistig entzünden in einer Frau, so entzündet sich nach Fichte Gottestum im Volkstum in jener Innerlichkeit der Seelen, die er die „höhere Vaterlandsliebe" nennt. Auch nach ihm muß ein reiner Wille, in dem Deutschheit das Kleid bloßer Staatlichkeit abgestreift hat und zu seelischem Feuer geworden ist, der Mittelpunkt sein, von dem aus Vaterland und Volkstum zu versinnlichter Ewigkeit in den Seelen aller werden und sich das Verhältnis der Seelen zueinander zu Himmel gestalten kann.

Eben dies Wissen bei Pestalozzi und Fichte, die das Bild der deutschen Mutter und das Bild des deutschen Führers von innen her durchleuchtet sahen, ist auch seinerseits ein Wissen, das sich in der Innerlichkeitstiefe ihrer deutschen Seelen entzündet hatte. Es ist deutsches Wissen, das nur der verstehen kann, der im eigenen Gemüt den Funken der Ewigkeit hat. In dem Sinne sind im besondern deutsche Mystik, deutsche Romantik und deutscher Idealismus der Mund der deutschen Innerlichkeit geworden[1]).

Verinnerlicht deutsche bildende Kunst und Dichtung besonders die einzelnen Dinge, so verinnerlicht das deutsche philosophische Schauen die rätselhaften Ganzheiten Gott und Welt, die uns zunächst wie sein ewiges Gegenüber erscheinen. Der deutschen Mystik gilt „Gott" nicht als ein außerweltliches Machtwesen oder als innerweltliches Ganzheitswesen, sondern er sei quellende Tiefe, aus der in zwei Strömen

[1]) Näheres in „Grundzüge einer Geschichte der artdeutschen Philosophie"

die Welt und die Seelen entspringen, hier die gebundenen Kräfte der Natur, dort die freie Entscheidungskraft des Willens. Aber die quellende Tiefe selbst bleibe ungestaltet. Sie „wese" eigenschaftslos. Sie lebe erst in der Seele des Menschen auf, wenn sich im Ja seines Willens Natur und Freiheit vermählen.

Nicht von „Gott", sondern von der „Welt" handelt die Philosophie der deutschen Romantik. Auch die Welt sei nichts Fertiges. Erst wenn wir die Erscheinungen der Dinge erleben, vollende sich die Welt zu geistiger Wirklichkeit in uns. In uns werde Universum (Schleiermacher). Das All könne nur in Seelen lebendig werden und wolle sich in jeder Seele in deren besonderer Weise verwirklichen. Es wolle, indem wir alle Dinge vorstellen, indem wir sie in unserm Fühlen sammeln und in eins schauen, in unserer Innerlichkeit seine Innerlichkeit gewinnen. Wie armselig lehrt dagegen Schopenhauer, daß die Welt nur unsere Vorstellung sei und in ihr immer unser Gegenüber bleibe!

Im deutschen Idealismus verbindet sich die Gottestiefe der deutschen Mystik mit der Welttiefe der deutschen Romantik. Was hätte er mit der Vorstellung des platonischen Idealismus zu tun, als gäbe es für sich bestehende Ewigkeitswerte! Was man „Ideen" nennt, sind für deutsches Denken nicht jenseitige Sterne, sondern Lichter der Ewigkeit in uns. Mit ihnen entzünde sich jenes göttliche Leben, von dessen Entsiegelung in uns die deutsche Mystik sprach. Seines Aufbruches in den Seelen sind wir noch heute gewiß! Wenn wir, ohne knechtisch auf ein vermeintes göttliches Sein zu schielen, unselbstisch die Forderungen des Umweltlebens ergreifen, so daß sie sich in unserm Willen verinnerlichen, dann wird Tiefe in uns lebendig. Dann öffnet sich in unserer Innerlichkeit der Strom der Ewigkeit und breitet über die weltlichen Aufgaben, die uns bewegen, überweltliches Licht. Sie verklären sich zu unendlichem Wert (werden „Ideen"), in ihre Forderung legt sich unvergänglicher Sinn. Das ist das Brennen des „Fünkleins" in uns. Was sich in uns verinnerlicht, das hebt

es über uns ins Ewige, Glanz des Himmels im Brunnen der Seele!

„Nach innen geht der geheimnisvolle Weg! In uns oder nirgends ist die Ewigkeit mit ihren Welten, die Vergangenheit und die Zukunft." (Novalis.)

§ 36. Staat und Volkwerdung

„Volkwerdung" bedeutet, daß sich die Brüderlichkeit der Volksgenossen mit ihrer Hingabe an das Ganze paart. Für solche Volkwerdung kommt es auf die Form des Staates an, dessen Klammer die Einzelnen umspannt. Die eine Form des Staates kann die Volkwerdung beflügeln, die andere kann sie hemmen oder verhindern. Der Staat als solcher ist eine Machtschöpfung. In ihr drängt das Dasein eines Ganzen von vielen Menschen zur Erscheinung und will sich behaupten. Solche Macht dient der Verteidigung nach außen und zum inneren Zusammenhalt. Diesen, soweit nicht schon von den Einzelnen innerlich bejaht wird, erzwingt die Staatsmacht. In beiderlei Beziehungen kann die Staatsmacht selbstisch gebraucht werden. An sich ist sie nicht selbstisch, sondern erfüllt ihren eigenen Sinn, eben den Sinn, die sich selbst behauptende Ganzheit der Menschen darzustellen, die unter ihr in Gemeinschaft leben. Die Formen des Staates überdauern alle Einzelnen und fordern ihre Leistungen, die noch über ihr eigenes Dasein hinaus dem Ganzen zugute kommen, seiner Erhaltung und Mehrung dienen sollen. Das dämpft ihre Selbstsucht und eröffnet die Möglichkeit, daß sie die Aufgaben, zu denen sie das Staatsleben beruft, unselbstisch ergreifen. Mögen frühere Geschlechter in Eigennutz und Notdurft, zu gemeinsamem Vorteil, den Staatsbau errichtet haben: das schließt nicht aus, daß die Späteren, denen dieser Staatsbau geschichtlich überliefert ist, die ihn als Erbe übernommen haben, ihn mit einem Willen über sich hinaus bejahen, und daß sie bereit sind, ihn mit dem Einsatze ihres Lebens zu verteidigen. In jedem Ganzheitswir, das im Heiligtum solcher Opfer lebt und blüht, ist ideeller Gehalt entstanden; er weckt die Lebenden zu neuer Einsatzbereitschaft.

In jeder Staatsschöpfung schon als solcher ist ein geistiges Gesicht der Macht verborgen, das aber nur dann hervortritt, wenn er sich mit dem Seelentum des Volkes erfüllt, über das er gespannt ist. Dafür muß er in sich selber den Sinn von Gerechtigkeit und Billigkeit aufnehmen, und er muß darüber hinaus die Art des Volkstums bezeugen, über dem er sich aufbaut. Er muß das Wesen der Menschen spiegeln, die ihm zugehören. In Gebundenheit an Landschaft und Schicksal lebt sich deren Blutsart aus. Es ist Aufgabe des Staates, im Sichtbargewordenen seiner selbst das Unsichtbare zu bejahen. Das beides und das allein, soziale Gerechtigkeit und volkliche Artgemäßheit, sind die Bedingungen, unter denen der Staat volkschaffend wirken, den sozialen Willen der Volksgeschwister zu ihm selber und zueinander in Gang bringen kann, während er seinerseits aus der brüderlichen Willensverkettung ihrer aller unvergängliche Kraft erhält.

Zur Gesinnung seiner Einzelnen, die der Staat braucht, und zu seinem eigenen Sinn, die Macht ihres Ganzen vor ihnen und mit ihnen aufzurichten, tritt weiterer Sinn hinzu, den er aus der Vergangenheit übernimmt, den er fortsetzen und mit neuem Sinn bereichern kann. Der außenpolitische Sinn, sein Machtgesicht, wird ihm durch die geographische Lage und durch die geschichtlichen Auseinandersetzungen vorgehalten, die das Volk zu bestehen hatte. Dazu kommt innenpolitisch der Geist oder vielleicht auch Ungeist seiner überkommenen Verfassung. Sein Kultursinn prägt sich aus in den bodenständigen Leistungen, die in seinem Raume Handel und Wirtschaft, Technik und Industrie hervorgebracht haben, und in dem geistigen Leben, zu dem sich in seinem Rahmen Religion, Kunst und Wissenschaft entwickelt haben. Die Staatsmacht ist also Träger von vielerlei Sinngehalt, in dessen Mannigfaltigkeit ein Volkstum seinen objektiven Sinn gewinnen will. Seinen subjektiven Sinn will es gewinnen in der inneren Einheit der Volksgeschwister. Ohne sie käme die Staatsmacht früher oder später zu Bruch und würde unfähig, die Sinnentfaltungen des Volkstums in die Zukunft zu tragen. Staat ist Einheit des Volks in

die Höhe gegipfelt. Sein Boden muß Einheit des Volkstums in Tiefe und Breite sein. Das heißt, Staatsvolk muß Brudervolk werden, das ist der Sinn von „Volkwerdung“. Bleibt die volksbrüderliche Verkettung der Einzelwillen untereinander aus, so drückt der Staat vergeblich die Ganzheit des Volkes aus. Mag er eine Weile lang den Volksgenossen, die einander nicht Geschwister sein wollen, seine Einheit aufzwingen, so zeigt er doch nur eine Scheingestalt ihres Zusammenhaltens. Wenn nicht bei den Volksgeschwistern selbst die Ewigkeitsgestalt ihrer Einheit innerlich aufersteht, so müssen beide zerbrechen, Staat und Volk.

Oben wurde erwähnt, daß manche Staatsformen die Volkwerdung beflügeln, andere sie hemmen oder verhindern. Die Art der Staatsformen paßt sich der Weise an, wie die darunter befaßten Menschen ihr „Wir“ verstehen. Es gibt eine Staatsform, die dem Massenwir entspricht, das „Kollektiv“. Die Staatsform, in der das Vereinswir seine Gestaltung gefunden hat, ist die demokratische des contrat social. Der Engländer Hobbes faßte den Staat als eine reine Machtgemeinde auf (das Machtwir als Leviathan), in der alle Einzelnen ihrem Eigenwillen freiwillig entsagen müßten zugunsten der gemeinsamen Macht. Diese müsse in den Händen eines absoluten Herrschers liegen, dem auf Leben und Tod, bis auf die letzte Regung der Seele, zu gehorchen sei. Fichte schwebte ein Staatswesen vor, das man als eine geistige Gemeinde im Großen bezeichnen könnte. Das Wir ideenerfüllter Menschen gewönne hier sein staatliches Dasein. Letzteres kreise sowohl um die Kulturideen wie um die Vaterlandsliebe, gleich als schwänge die Seele der Einzelnen in der Bahn einer Ellipse mit ihren zwei Brennpunkten.

Der Kollektivstaat und der Staat des contrat social wirken nicht dahin, daß die so geformten Menschenmassen zu Volk werden. Es sind theoretisch erklügelte Formen. Ein Hauch der Seelenfremdheit geht von ihnen aus. Wenn nicht bei den Volksgenossen von selbst die natürlichen Bande stärker wirken, als jene Atmosphären kahler Mathematik, so müssen die Staatswesen solcher Art auseinanderfallen. Erstarkendes

Volksempfinden kann diese Formen nicht auf die Dauer aushalten. Darum müssen die dortigen Machthaber immer wieder versuchen, den Raub am Seelentum zu verschleiern, indem sie die Wege einer imperialistischen Machtpolitik oder einer immerwährenden geschäftstüchtigen Neutralität gehen.

Die Staatsform, die Fichte im Sinne hat, leidet darunter, daß das Verhältnis der Vaterlandsidee zu den Kulturideen in Schwebe bleibt. In der Ellipse, die diese Staatsform veranschaulicht, gibt es zwar zwei Brennpunkte, aber keinen Mittelpunkt. In den Mittelpunkt müßte die soziale Brudergesinnung eintreten mit einer dynamischen Kraft, mit der sie die Vaterlandsidee und die Kulturideen in ihren eigenen Bereich hineinzieht und deren Gegensatz zueinander aufhebt. Dieser Gegensatz besteht nur, solange man die Kulturideen universalistisch nimmt. Etwas von der Mittelpunktskraft der volksbrüderlichen Gesinnung klingt schon bei Fichte mit. Die Deutschen müßten sich, mahnt er, mit sich selbst verbünden. Sie müßten der gemeinsamen Deutschheit inne werden, die er ihnen in den eigenartigen wesensgleichen Zügen alles deutschen Kulturlebens nachwies. Zwar dachte er mehr an die Verbrüderung der Stämme, als an die Bruderschaft der Einzelnen. Es gab damals noch keine soziale Frage. Dementsprechend überwog bei ihm die nationale Sittlichkeit gegenüber der sozialen Sittlichkeit. Doch auch dieser wies er in seinem Plane einer allgemeinen Nationalerziehung den Weg. Der Unterschied zwischen den sog. „gebildeten" Ständen und den „ungebildeten" Schichten müsse verschwinden.

Bei Ernst Moritz Arndt rückt die Liebesergriffenheit der deutschen Menschen zueinander in den Vordergrund. Die Schranken der Konfessionen müßten fallen. Ein neuer Geist des Christentums — ihr volkliches Ineinander- und Füreinanderleben — müsse in den deutschen Menschen einziehen. Im Bewußtsein ihres gemeinsamen Blutes müßten sie sich zu gemeinsamer Hilfe, zu gemeinsamem Schaffen und zu gemeinsamer Hingabe an das Vaterland die Hände reichen. Unter dieser Bedingung gegenseitiger Willensverkettung erwache, sie alle durchdringend, ein innerer Gottesstrom, das Seelen-

feuer der Deutschheit, das sie und ihr Tun mit dem Atem der Begeisterung erfülle.

Das ist bei Arndt die Vorschau eines nationalsozialistischen Staatswesens, in dem, von den Banden gleichen Blutes genährt, nationale und soziale Sittlichkeit ineinandergreifen.

Wir wissen, „Sittlichkeit" ist ein Wort im Munde von Zuschauern. Was diese „sittlich" nennen, ist beim Handelnden selber eine Willenshaltung, in der er Tiefe der Unendlichkeit erlebt. Seiner unselbstischen Hingabe antworten Ideen, die den Gehalt von Ewigkeit über die Gegenstände der Hingabe ausbreiten; so leuchtet über der „nationalen Hingabe" an das volkliche Ganze die Idee des Vaterlandes.

Verflößt sich nicht auch, so fragen wir nochmals, Ewigkeit in die Willenshaltung, die wir als „soziale Sittlichkeit" bezeichnen? Als Vorbedingung sozialer Sittlichkeit erkannten wir, daß Menschen, die von einem gemeinschaftlichen Ganzen umfaßt sind, ihre innere Zusammengehörigkeit empfinden. Die soziale Sittlichkeit selber besteht darin, daß niemand dem anderen weniger gönnt als ihm selbst, vom Wertmaßstabe des Ganzen aus, zusteht. Das ist nicht als kaltes Rechnen gedacht. Das Gefühl der Zusammengehörigkeit muß als treibende Kraft zu gegenseitiger Anteilnahme aufflammen, darin das Schicksal jedes Einzelnen die anderen wie eigenes Schicksal berührt und den opfernden Willen weckt, ihm aus seiner Not zu helfen bzw. alles zu tun, daß ihm in der Gemeinsamkeit des Lebens soviel Not wie möglich erspart bleibe. In dem Sinne heißt es: „Dem anderen ebensoviel Lebensfreude gönnen, wie sich selbst!" „Aus Herzensgrund in eine solche Einrichtung des Staatswesens einwilligen, in der aus dem gesellschaftlichen Zustande kein Druck auf den Einzelnen entsteht, der ihn schwerer als die übrigen belastet, und daß allen die gleiche Möglichkeit gemeinsamen Schaffens und der gleiche Genuß an den gemeinsamen Gütern offen steht!"

Solche Gesinnung brüderlicher Willensverkettung bedarf eines Seelenhebels, der sie in Gang bringt. Gemeinsames Schicksal, gemeinsame Sprache, gemeinsames Blut, gemeinsamer Glaube, gemeinsame Weltanschauung sind solche

Seelenhebel. Aber Blut, Schicksal, Sprache sind die tiefer gründenden Seelenhebel. Ihr Wurzelboden ist von Natur gegeben und von Geschichte befruchtet. Glaube und Weltanschauung jedoch können dem Wurzelboden entfremdet sein. Sind sie es, so wird sich dennoch Volksbrüderschaft, sobald sie erwacht, stärker als jene erweisen. Fichte und Arndt wußten, daß der aufbrechende Sturm der Volksbrüderschaft, zu der sie aufriefen, wenn er käme, die Weltanschauungsbrüderschaft der universalistisch gebildeten Köpfe und die Glaubensbrüderschaft der konfessionell gebundenen Seelen ins Nichts zerblasen würde. Die Gebildeten begeisterten sich an einem jenseitigen Reiche der Ideen; die Konfessionellen glaubten, daß sich vom Himmel her, aus der Mitte der Dreieinigkeit, der „Heilige Geist" in ihre Seelen senke. Für Fichte dagegen schließt sich in der Vaterlandsliebe ein „gediegener Himmel" in uns selber auf. Unsere psychologische Wir-Du-Gesinnung, so mögen wir es ausdrücken, wird von einer metaphysischen Wir-Duheit durchlebt. Ernst Moritz Arndt schrieb von einem göttlichen Strome des Lebens und der Liebe, der als der innerlichste und heiligste durch ein ganzes Volk fließe, und alles, was das Volk empfinde, bilde und schaffe, begeisternd und beseelend durchdringe, und der von innen heraus als Feuerseele des Ganzen zuweilen herausschlage.

Was im Kleinen beim Ehebund und Freundschaftsbund geschieht, daß, geweckt vom Einklange der Seelen, innere Unendlichkeit aufbricht und den Bund der Herzen mit Weihe erfüllt, so daß er sich zu einem heiligen Wir über ihnen verklärt, das wiederholt sich, erkannten Fichte und Arndt, im Geheimnis des Volkwerdens. Es ist ein metaphysisches Geschehen. Durch die Seelen geht eine übersinnliche Bewegung, in der sich die Machtgeistigkeit des Staates mit der Liebesgeistigkeit des beseelten Bundes vermählen will. Diese Bewegung beginnt damit, daß die mit sich selbst verbündeten Volksgeschwister ein echtes Gemeinschaftsleben untereinander anheben. Im selben Schlage hebt sich mit ihrer Willensverkettung eine dynamische Ganzheit ins Dasein, gleich einer

lebendigen Seelenbrücke, deren wesenhafter Gehalt sich alldurchdringend im „Empfinden, Bilden und Schaffen" der Einzelnen offenbart. Das ist der Seelenstrom der „Volkheit". Als ein überindividuelles bewegendes Leben in ihnen allen entsiegelt er sich aus der geheimnisvollen Tiefe, die sich mit dem freien Willen der Menschen berührt. Mit unserem Willen zum Wir und unserem Willen zum Du ist ein lebendiges Wir-Du in uns aufgestanden.

Wenn Fichte und Arndt nach metaphysischem Verständnis der Volkwerdung tasteten, so geschah es in der Überzeugung, daß sich überhaupt unserm unselbstischen Tun Ewigkeit vermähle. Sie lebten in der Wurzel eines dynamischen Idealismus, nämlich des deutschen Idealismus. Ihn setzten sie dem statischen Idealismus eines Plato gegenüber, dem die deutsche Aufklärung verfallen war. Arndt nannte die platonischen Ideen Äthermagneten, die die Menschen von der Erde hinwegzögen und in die leere Luft höben. In seiner deutschen Auffassung dagegen ist „Idee gewiß das innigste, geheimste, innewohnende Licht des Menschen, das auf ihn selbst und die ganze Welt einen himmlischen Schein wirft, daß Mensch und Welt groß und herrlich werden vor dem Blick. Aber alle Sonnenstrahlen und Blitzleuchtungen der Ideen fallen doch bei jedem Sterblichen in einem Punkte zusammen, in dem Punkte, wo das eigentliche Organ seiner individuellen Kraft ist". Dies Organ war ihm der Strom der Volkheit.

Man kann diesen Strom, in dem wir Volk werden, nicht von den anderen Entsiegelungen geistigen Lebens trennen, die in uns geschehen, und die, indem sie das Ideenlicht von Wahrheit, Schönheit und Liebe aufstrahlen lassen, Wissenschaft, Kunst und karitatives Tun zu den Edelsteinen machen, die sie sind. Im Gegenteil, die innere Mächtigkeit des „Wir-Du-Lebens", in dem wir „Volk" werden, wird metaphysisch gesehen, zu einem verbindenden Kraftfeld. Es ist eine Notwendigkeit geistigen Lebens, daß ein Zentrum da sei, in dem alle seine Offenbarungen zusammenwachsen. Der Einheitssinn um die Subjekte, in denen der Blutstrom kreist, will Einheitssinn

auch um die Objekte werden, an die sich seine schaffenden Menschen hingeben. Damit erst kann sich der Pflichtenkonflikt beenden, in den wir geraten, wenn jede Provinz des geistigen Lebens in sich selbst und bei sich selbst stehen bleibt, wenn das Es-Leben in Wissenschaft und Kunst hier, das bloße Du-Leben der Karitas dort, das bloße Ganzheits-Wir-Leben der Vaterlandsidee in dritter Eigenbrötelei, abgesondert voneinander beharren. Geistiges Leben will sich in allen seinen Strahlen zu der Einheit einer geistigen Sonne zusammenfinden. Es wäre nicht vollständig, wenn es nicht Ichleben (Ehre), Du-Leben, Es-Leben und Wir-Leben in einem zugleich werden könnte. Das haben Arndt und Fichte gewußt.

Der Geist des deutschen Idealismus, der längst vorbereitet bei Kant, Böhme und Eckehart, unsere artgemäße Weltanschauung ist, ist aber kaum je verstanden worden. Man hat ihn in weitesten Kreisen mit dem artfremden griechischen Idealismus zusammengeworfen und ist über diesen — mit Recht — zur Tagesordnung übergegangen. Freilich gibt es dann, wenn man sich um den deutschen Idealismus noch immer nicht kümmern will, überhaupt keine Bahn mehr, das Wesen geistigen Lebens zu verstehen, sofern man nicht die religiösen Schablonen des Theismus oder Pantheismus herbeiholen will. Man steht davor wie vor totem Ballast und läßt die Provinzen des Geistes neben dem großen völkischen Erleben unserer Zeit versinken.

Um so mehr empfindet man in diesem Erleben selber die metaphysische Wucht.

Wir Deutsche der Gegenwart empfinden alle, daß wir von einer neuen Welle der Ewigkeit ergriffen sind. Indem wir als Volksgenossen untereinander brüderlich werden, gebiert sich in unserer Willensverkettung nicht Jesus, nicht der Heilige Geist der Christenheit, sondern der heilige Strom der Volkheit, unserer Wirduheit, unserer Deutschheit. Seine Wesenskraft zieht alle die anderen Weisen an sich, in denen sonst Unendlichkeit unseren Seelen naht und schmilzt sie in seine überlegene Innerlichkeit hinein. Das Ehrerlebnis der Persönlichkeitsethik, die Ideenerlebnisse in unseren unselbstischen Hin-

gaben verlieren ihre Sprödigkeit gegeneinander und werden selber zu lebendigen Wellen in dem Einheitsstrome aus Wir und Du. „Und nun schwillt er Herrlicher; ein ganz Geschlechte Trägt den Fürsten hoch empor! Und im rollenden Triumphe Gibt er Ländern Namen, Städte werden unter seinem Fuß." Deutsches Wesen bleibt kein abgezogener Begriff mehr. Aus letzter Tiefe öffnet es sich mit dem Auge der Ewigkeit in unserer Seele und durchwest uns mit der metaphysischen Wirklichkeit der ganzen deutschen Geschichte, auch der deutschen Kulturgeschichte.

§ 37. Das Leben der Volkheit in Staat und Kultur

Die Ideen der Ehre, der Wahrheit und Schönheit, der Liebe und des Vaterlandes sind uns, solange wir Volksgenossen Einzelne unter Einzelnen sind, unendlich überlegen. Sie binden den einzelnen Menschen jede in ihre unendliche Pflicht, die ihn unablässig einfordert, und geraten dabei in Widerstreit miteinander. Die Übermacht der idealen Forderung, der ins Unendliche verklärten Gegenständlichkeit, drückt uns aber nur so lange, wie sich nicht die Herzen öffnen zum Einlaß jener höheren Unendlichkeit, deren Meer die Sterne jener Forderungen in sich trinkt, auf daß wellenatmend ihr Gesicht doppelt schöner und in Eintracht herkehre. Im Strome der Gemeinsamkeit, der sich im Herzen verschwisterter Volksgenossen erschafft, löst sich mit der Starrheit jener gegenständlichen Forderungen auch die Übermacht ihres Anspruchs auf den Einzelnen.

Die verschiedene Art, wie sich das Verhältnis von Seele und idealer Gegenständlichkeit gestalten kann, läßt sich an einem pädagogischen Beispiele veranschaulichen. Es gibt verschiedene Lehrverfahren. Das erste, das genannt sei, gleicht der Weise, wie der Einzelne vereinzelt der Idee, die ihn bewegt, zugewendet ist. So war es früher. Die Schüler waren durch den Lehrer alle auf dasselbe Objekt hingewendet, auf den wissenschaftlichen Gegenstand, der behandelt wurde. Aber sie waren sich nichts in einer dem Unterricht wesentlichen Weise füreinander. Daß sie sonst in den mannigfachsten

Beziehungen zueinander standen, außerunterrichtlich, war eine ganz andere Sache. Das Prinzip des heutigen Arbeitsunterrichtes[1]) ist, daß die Schüler nicht nur im Rahmen, nein im Nerv des Unterrichts miteinander in Beziehung treten, wodurch auch ihr Verhältnis zum Gegenstande anders wird. Die Beziehung, in der der Schüler A zum Gegenstande steht, bleibt nicht tot für die Schüler B und C, sondern sie soll eingreifen in deren eigene Beziehung zum Gegenstande. Alle arbeiten gemeinschaftlich an dem Gegenstande, indem er gleichsam als Ball zwischen den einzelnen Seelen hin- und hergeworfen wird. Ein Netz seelischer Fäden aus der Gemeinschaft der Schüler heraus wird um ihn geschlungen, und dadurch wird ein Doppeltes gewonnen. Einmal erweicht sich in gewisser Weise der Abstand des Gegenstandes von den Schülerseelen, er nimmt gleichsam das Gesicht der Klasse an, die sich in ihn hineingearbeitet, hineingebohrt hat, die sich miteinander die einzelnen Gehalte des Gegenstandes erarbeitet hat. Auch die Schüler rücken einander näher; die Fäden ihrer Seele, geschwängert vom Gegenstande, laufen zwischen ihnen hin und her. Sie schwingen ineinander, wenn man auch nicht sagen kann, daß die Seelen der Schüler für einander schwingen. Dazu steht noch immer der Gegenstand zu sehr im Mittelpunkt. Vorher war der Gegenstand Macht über dem Einzelnen, jetzt ist ihre Gemeinschaftsmacht über den Gegenstand geworfen, es ist eine gemeinsame Eroberung. In den früheren Schulen — mit Unrecht als „Lernschulen" bezeichnet — richtete sich das Klassenbewußtsein der Schüler oft gegen den Lehrer. Jetzt gibt es auch dem Gegenstande gegenüber ein Klassenbewußtsein, kein feindliches, sondern ein arbeitendes, aber doch gleichsam ihn eroberndes. Die Schüler bilden in solchem Sinne eine „geistige Gemeinde" um den Gegenstand. Wir haben deutlich die Empfindung, daß hier eine reichere, sattere Geistigkeit vorliegt, als wenn nur der Einzelne in noch so warmer Hingabe an der Idee des Wahren, Schönen, Gerechten usw. hängt. Es ist nicht nur, daß in der geistigen Gemeinde viele Seelen um den Gegenstand geschart sind, nein,

[1]) Aus der Vorlesung von 1930/31.

ein innerer Reichtum ist hinzugetreten, ein Atem der Gemeinschaft hat sich erhoben, der als solcher die Einzelnen anhaucht und sich ihnen mitteilt, der in ihre Arbeit hineindringt und sie mit seinem Siegel stempelt. Es ist, als hätte jede Seele ein Stückchen von sich in den Gegenstand hineingeworfen, aber die Stückchen blieben am Gegenstande nicht isoliert, sie träten auch nicht wie physische Teile nur additiv zusammen, sondern blickten alle zusammen in einer eigentümlichen lebendigen Ganzheit aus dem Gegenstande heraus. Der Gegenstand strahlt nach wie vor im Lichte seiner Gegenständlichkeit, er bleibt immer noch das Überdir für jeden Einzelnen, aber er strahlt zugleich im Lichte der Gemeinschaft, der Gegenstand ist gemeinschaftgesättigt, die Gemeinschaft ist gegenstandgesättigt. Das ist etwas Reicheres und Volleres, als wenn nur der Einzelne von seiner eigenen Aufgabe ergriffen ist.

Wir müssen das so verstehen, daß auch das geistige Leben, das in solchen Einzelnen hervorbricht, die gemeinsam an einen gemeinsamen Gegenstand hingegeben sind, in gesteigerter Wertfülle ströme. Diese gesteigerte Wertfülle kann nur davon herrühren, daß sich neben der Wesensbereicherung, die der Einzelne in seiner gegenständlichen Hingabe erfährt, ein anderer Geistigkeitsstrom in ihm erschafft, ein Strom von Einheitsgeistigkeit, von Gemeinschaftsgeistigkeit der vielen. Ihre Gemeinschaft ist selbst Geist in ihnen geworden. Wie vorher, im älteren Unterrichtsverfahren, in der Berührung von Gegenstand und Seele ein Riegel geöffnet war, daß sich ideelles Leben der Hingabegeistigkeit entbinden konnte, so ist jetzt, in der vom Gegenstande her vermittelten Berührung der Seelen miteinander, ein zweiter Riegel fortgeschoben für das Aufbrechen der Tiefe. Es haucht jetzt durch die Seelen ein Atem von Gemeinschaftswesentlichkeit.

Freilich, es ist nur ein Atem von Gemeinschaftswesentlichkeit. Man muß sich hüten, in die Arbeitsgemeinschaft einer Klasse schon zu viel Einheitsgeistigkeit hineinzulegen. Die volle Seelenmacht der Einheitswesentlichkeit kann der Arbeitsunterricht beim besten Willen nicht aufbringen. Hier herrscht nicht der Geist der Liebe zueinander, der allein um

der Gemeinsamkeit willen wirkt. Ja, schon die Hingabegeistigkeit einer Schulklasse kann nur gleichnishaft gemeint sein. Von eigentlicher Hingabegeistigkeit ist so wenig die Rede wie von einer wirklichen geistigen Gemeinde. Es handelt sich hier nicht um einen Einheitsentscheid als Charaktertat, die Schüler hängen nicht einen unselbstischen Sinn über ihr Leben als Einheit des letzteren, sondern die Begegnung mit dem Gegenstande, der sie beschäftigt, bleibt wesentlich intellektuell und sporadisch. Die Hingabe geschieht nur in der Aufmerksamkeit, nicht im Zentrum des Willens, der unsere Ganzheit in die Hand nimmt. Immerhin gewährt uns dies Beispiel ein gutes Bild von gemeinschaftsgesättigter Gegenständlichkeit. Wir können Wichtiges daraus lernen.

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal die Sachlage! Alle Schüler zusammen haben an dem Gegenstande gearbeitet. Jeder hat etwas von seiner Seele in ihn verflößt, und so ist er Besitz der Klasse geworden. Ohne sein Wesen aufgegeben zu haben, hat er doch so, wie ihn die Klasse sich erobert hat, das Gesicht der Klasse bekommen. Die Klasse war gegenstandgesättigt, der Gegenstand aber ist mit dem Klassengesicht gesättigt worden. Der Hauch ihrer Gemeinschaft liegt über ihm. Er hat eine besondere Färbung angenommen, wie er mit dem Auge dieser Klasse geschaut ist, gegenüber der Art, wie ihn die Augen etwa einer anderen Klasse schauen. Je gleichartiger die arbeitenden Einzelnen unter sich sind, um so bestimmter trägt der Gegenstand ein charakteristisches Gepräge, mit dem ihn die Eigenart dieser Arbeiten gestempelt hat. Eben insofern ist er mit der Eigenart dieser Gesamtheit gesättigt, er ist gemeinschaftgesättigt. Vergleicht diese Klasse ihre Leistungen an dem Gegenstand mit derjenigen einer anderen Klasse an demselben Gegenstand, so würde sie entdecken, wie verschieden er hier und da aufgefaßt und angefaßt worden ist. Daran könnten die Schüler der betreffenden Klasse erkennen, daß sie auch unter sich eine eigentümliche Einheit bilden. Nicht an dem Gegenstand als solchem merken sie das, sondern wenn sie den von ihnen bearbeiteten Gegenstand vergleichen mit dem von den anderen bearbeiteten Gegenstand. Das könnte

wohl ein Mittel werden, daß sie sich im Bewußtsein ihrer Eigenart nicht bloß gegenstandsbezogen fühlten, sondern auch untereinander einheitsbezogen.

So tragen auch die Kulturen verschiedener Völker, die sich in denselben Berufen ausbreiten, doch verschiedenes Gepräge. Solange ein Volk für sich seine Kulturgegenstände bearbeitet, merkt es das nicht, aber am Vergleich mit anderen merkt es das, und dies kann bewirken, daß bei ihm selbst das Gemeinschaftsbewußtsein stärker erwacht. Das geistige und wirtschaftliche Schaffen der Volksgemeinschaft kann so zur Selbsterkenntnis des Volkstums und zur Brudergesinnung führen.

Die Gemeinschafts-Ethik lehrte uns, daß es reine Verhältnisse von Seele zu Seele gibt. Die reinste Blüte der Art war die Willensverkettung von Volksgenossen. Wie wird sich von *dieser* aus das Verhältnis zum Gegenstande gestalten? Der Arbeitsunterricht veranschaulicht uns nur, wie das Verhältnis der Seelen zueinander vom Gegenstande aus in Gang kommt. Gibt es vielleicht ein Unterrichtsverfahren, das die Klassengemeinschaft so beschäftigt, daß man sagen kann: sie *selbst* ist in erster Linie gemeinschaftsgesättigt und wird erst dann mittels Regungen solcher selbstlebendigen Gemeinschaft gegenstandsgesättigt.

Es gibt in der Pädagogik noch ein drittes Lehrverfahren, das in sich recht unklar ist, das aber — besser verstanden, als es sich selbst versteht — auf etwas Tiefes und Wesentliches hinzielt. Ich meine die „vagierende Unterrichtsmethode", wie sie nicht ohne Grund scheltend genannt worden ist. Der Lehrer ruft die Schüler zusammen, sie bilden keine Klasse mehr. Eine Klasse ist ein Schülerschar, die für die Unterrichtsstunde, um die es sich handelt, an einen bestimmten Gegenstand gebunden ist. Da hat der Gegenstand doch noch im gewissen Sinne eine zwingende Stellung gegenüber den Einzelnen und der Klasse. Diesen Zwang über der Freiheit des Einzelnen kann man von einem betont demokratischen Standpunkte aus als eine unstatthafte Vergewaltigung der individuellen Freiheit empfinden. Deshalb ist es der Grundsatz dieser dritten

Unterrichtsmethode, daß kein Gegenstand über die Schülerschar herrschen darf, sondern daß sie aus ihrer Mitte ganz nach Belieben bestimmen, mit welchem Gegenstande sie beschäftigt oder unterhalten sein will, und wie lange sie es sein wolle. Der Unterricht oder auch das Unterhaltungsspiel „vagiert", schweift von einem Gegenstand zum andern, daher der Name.

Hier hat der Gegenstand seine beherrschende Stellung verloren. Er ist gleichsam abgesetzt vom Lehrerpult. Die Klasse sitzt darauf, der Lehrer steht daneben und der Gegenstand sitzt drunten, läßt sich befragen, antwortet ein bißchen und wird dann abgerufen, ein anderer Gegenstand muß erscheinen. So gesprochen könnte man mit Recht auf das pädagogisch Verfehlte dieser Methode sticheln. Pädagogie, Führung von Kinderseelen zur Begegnung mit einem geistigen Gehalt und zur Ehrfurcht vor der Gegenständlichkeit dieses Gehaltes, ist das nicht.

Dies Lehrverfahren kann einen üppigen Individualismus ins Kraut schießen lassen, der mit wirklicher Gemeinschaftsgeistigkeit zwischen dieser Schar von Kindern nichts zu tun hat. Irgendeiner von ihnen gibt an, und die anderen stimmen ein. Ein Hammel springt voran, die Herde folgt. Das ist nicht, daß ein Führer seiner Gefolgschaft vorangeht. Wo ein Führer führt, da gilt es, Gefahr zu bannen in Kraft und Mut, oder einen Weg zu suchen im Kampf mit Hindernissen, oder eine innere Höhe zu gewinnen durch tapfere Überwindungen hindurch. Hier ist es bloß der Nachahmungstrieb, der auf das erste beste Wort mit dem ersten besten Gedanken nachschleppt, oder es ist die Suggestionskraft eben dieses Wortes in der Herdensphäre gegenseitiger Ansteckung. Führerbildung ist das nicht, obwohl sie es im demokratischen Sinne sein möchte. Der ohne Verantwortung Führende einer solchen Klasse, — das ist derjenige, dem im Augenblick gerade etwas einfällt, was, wie er meint, auch den anderen gefallen wird — ist weit weg von wirklicher verantwortungsvoller Führerschaft. Aber da ihm gefolgt wird, kann er sich leicht einbilden, ein Führer zu sein, so wenig er es jemals in Wirklichkeit wird.

Keine Ehrfurcht vor dem Gegenstande, keine Verantwortung vor der Gemeinschaft, das sind grundsätzliche Mängel dieses Lehrverfahrens, die seinen pädagogischen Wert umstoßen, mag es auch in der Hand eines hervorragenden Lehrers, der selbst eine führende Persönlichkeit ist, zu gutem Erfolge gewendet werden.

Dennoch ist auch in dieser Art des Unterrichts ein Körnchen Wahrheit. „Gemeinschaftsgefühle!" ist das Losungswort, Gemeinschaftsgefühle möchte man wecken in immer neuer Mannigfaltigkeit. Der Gegenstand soll gar nichts anderes mehr sein, als nur die Brücke zu Gemeinschaftsgefühlen. Die Seelen sollen sich absolut austauschen, der Austausch soll nicht stehenbleiben in bezug auf e i n e n bestimmten Gegenstand, sondern er soll immer weiter vor sich gehen. Jeder neue Gegenstand soll andere Saiten der Seele anklingen lassen und bewirken, daß sie auch von dieser neuen Seite her miteinander, ineinander klingen. So sollen nicht nur die Seelen gemeinschaftsgesättigt werden, sondern in gewisser Weise auch Gegenstand um Gegenstand. Die Gegenstände sollen in der Gemeinschaft kreisen wie ein Trunk, den einer dem andern reicht, und die Gemeinschaft soll sich an dem Trunke in sich selber beleben und steigern. Die Funken der Gegenständlichkeit sollen sich in ihrem Schoße entzünden und dadurch von allen Seiten her die eigenen Möglichkeiten der sich verstehenden und gegenseitig anregenden Seelen zu Licht und Fülle wecken.

Völkische Kultur ist nichts anderes, als daß hier in dieser, dort in jener Seele geistige Funken entspringen, die sich in die Gemeinschaft hinein ausbreiten und in ihrem Zusammenhange sowohl den Zusammenhang der Seelen spiegeln wie die allgemeine Tüchtigkeit, die so in diesem, so in jenem Einzelnen kraftet. Wo solcherweise die schaffende Volkheit in sich selber ihr Geistgesicht erzeugt, da erlöschen alle Totalitätsansprüche des einen Sinngebietes über das andere. Denn in jedem erscheint das Ewigkeitsgesicht d e r s e l b e n Volkheit. Es wird sinnlos für den Staat, das ideelle Leben zu bevormunden, wie es sinnlos wird für das ideelle Leben, den Gang

politischer Notwendigkeiten zu bevormunden. Denn diese, recht verwaltet, ermöglichen dem Kulturschaffen erst, in eigener Bahn zu schreiten und auf eigenem Felde zu fruchten. Umgekehrt gibt das ideelle Leben, das ihn erfüllt, dem Staate erst die Würde, sich mit der Kraft der Waffen und dem Opfer seiner lenzenden Jugend zu behaupten. Ebenso wäre objektiver Geist nichts als „bloßer“ Geist, wenn er nicht von Volksgehalt gesättigt wird. Verflößt sich aber die volkliche Eigenart in ihn hinein, so wird er zur gewachsenen Kultur des Volkes, ebenso wie der Staat zur gewachsenen Macht wird, wenn ihn die Brüderlichkeit der Volksgenossen trägt. Geist und Macht bilden dann keinen Gegensatz mehr. Die Kultur des Volkes wird ein Teil seiner Macht, und die Macht des Staates wird ein Mitlauter seiner Geistigkeit. Sie verhalten sich wie die Außenseite und die Innenseite der einen und selben Volkheit. Der Staat verwaltet die irdische Dauer des Volkstums, im geistigen Leben der Volksgenossen entsiegelt sich die ideelle Ewigkeit der Volkheit. Lebt nicht Volkheit in den Seelen, so muß auch alles andere Tiefenleben darben und verkümmern. So vielen eigenen Sinn die übrigen Kulturwerte und die mannigfachen Gemeinschaftswerte behalten und behaupten, so gewinnen sie doch nicht die eigene Reife, wenn sie nicht am Stamme der volklichen Ganzheit reifen. Familie ist eigener Wert; aber erst, wenn in ihr Volkswert emporwächst, wird der Segen, in dem sie steht, hundert- und tausendfältig. Kunst und Wissenschaft sind Eigenwerte. Ihr Segen schenkt sich jedermann. Aber werden sie nicht zu schenkenden Berufen in der Gemeinschaft, deren Geschenk sich in die Fasern des Volkstums schenkt, so werden sie bei äußerer Produktionsfülle innerlich entleert. Wir können das so ausdrücken: Familie, Wissenschaft, Kunst, bündisches Leben steigern sich in ihrer eigenen Werthaftigkeit, wenn sie volkliche Bestimmtheiten werden, und sie verlieren ihre Wertnerven, wenn sie sich dem Gemeinschaftsleben ihres Volkstums versagen.

Man wisse: durch alles seelische Leben von Menschen, durch das Spiel ihrer Neigungen gehen bodenständige Kräfte, die sich nicht verleugnen, ob mancher sie verleugnen möchte.

Erst in der Rückbezogenheit auf den Heimatkreis kann sich das sittliche Leben von Menschen so festigen, verinnerlichen und mit Tiefe durchsättigen, daß es danach mit eigentümlicher Schönheit in den großen Menschenraum draußen strömen kann. Jedes Volk in seinen sittlichen Wertgebungen ist wie ein Sonnensystem mit Erden, Planeten und Monden. Da draußen gibt es noch andere Sonnensysteme. Mögen sie einander Strahlen zuschicken, herüber und hinüber! Es ist schönes glänzendes Sternenlicht, das zu uns kommt, aber belebt und erwärmt werden wir nur von den Strahlen unserer Sonne. Pestalozzi hat von den „Segenskräften der Wohnstube" gesprochen. Solche Segenskräfte entfaltet auch jedes von seinen Volksgenossen innerlich ergriffene und sich sozial, das ist zu einer großen Wohnstube, gestaltende Volktum. Wer sich dieser erstwichtigen Erkenntnis verschließt, der ist „Individualist".

Ebenso aber auch umgekehrt soll die Volksgemeinschaft für alles übrige Wertleben, das in ihr entsteht, offen sein. Die Volkheit schließt sich erst dann zu inhaltsvollem Reichtum auf, wenn sie zur wesenden Mitte wird, welche die anderen Wertprovinzen zu ihren Bestimmtheiten macht, wenn sie zum Tempel über den Altären von Kunst, Wissenschaft, Religion und politischer Führung wird. In diesem Tempel darf nicht die Flamme nur eines einzigen Altares brennen, als wäre er selbst schon der Tempel, und es gäbe nicht die anderen heiligen Herde, deren Weihetum, mit dem seinigen gefügt, in den Gliedbau des ganzen Tempels eingeht. Der Tempel der Volkheit ist vielgliedrig, nicht eingliedrig. Es würde zu Gewaltsamkeiten führen, wenn man den Sinn der Volkheit mit nur einer der volklichen Bestimmtheiten ausschöpfen und dieser Bestimmtheit den ganzen Reichtum des volklichen Daseins unterordnen wollte.

Wer sich dieser zweitwichtigen Erkenntnis verschließt, der verfällt in die Übertreibung des „totalen" Staatsbegriffs, wie er uns in der absoluten Monarchie und in der absoluten Demokratie begegnet ist. Der Staat stellt immer nur die Macht der Volkheit nach außen und nach innen dar. Der Kultur-

gang der Volkheit hat seine eigene Würde und seinen eigenen Gehalt. Dieser darf der Staatsmacht gegenüber nicht abgemindert erscheinen.

In allen Betätigungen der Volksgeschwister will Volkheit gleichmäßig leben. Sie will auch, daß die Würde ihres Lebens in jedem Gebiete von den Vertretern der anderen Gebiete gleichmäßig geachtet werde. Nur so kann die reine Flamme der Volkheit in den Herzen brennen. Nur so bleibt sie das beseelende Band zwischen Seelen. Ohne den Zug dieses Bandes wird Liebe altruistisch, Wahrheit intellektualistisch, Kunst expressionistisch; aus Führung wird Tyrannis, aus volklichem Gemeinsinn wird Zwietracht und Eifersucht zwischen Parteien, Ständen und Klassen.

§ 38. Das Leben der Volkheit in der Geschichte

Ein Volk, so können wir empirisch sagen, ist ein stets neu werdender Zusammenhang von Menschen, die sich als ein gemeinschaftliches Ganzes gegenseitig biologisch und axiologisch im Dasein erhalten und einander Werte des Daseins zuführen. Jede Arbeit innerhalb des Volksganzen hat hierbei den Sinn, daß sie allen zugute kommt, daß sie beiträgt, ihr gemeinschaftliches Leben zu sichern und in seinem Gehalte zu fördern. Es ist insofern die Meinung der Berufe, daß darin eine Beziehung des Helfens und Schenkens aller zu allen gesetzt ist, wobei ein jeder Volksgenosse sein Werk tun soll. Die Geistigkeit jedes Berufes soll nicht isoliert bleiben. Sie soll in das Ganze des Volkstums eingegliedert sein.

Damit rühren wir schon an den metaphysischen Sinn des menschlichen Ganzen, daß sich ein „Volk" nennt. „Metaphysisch" genommen ist ein Volk das Gefäß der „Volkheit", die sich in der Willensverkettung der Volksgeschwister erschafft und an die Stelle ihres formalen Ganzen tritt. Sie ist es, die sich durch die Wirksamkeit der Einzelnen hindurch zu geschichtlichem Sinn entfaltet. Sie sucht ihren Ausdruck in der Geschichte mittels des Seelentums aller, die ihr eingeeignet sind, jede Seele voller Inhalte, die in ihr zu geistigen Bedeutungen werden können. Die Bedeutungen, aneinander sich

aufbauend, sich gegenseitig verwebend, sich lösend und von neuem sich suchend, sind die Buchstaben, mit denen jede lebendige Gemeinschaft und durch sie die Volkheit ihr Wort in der Geschichte schreibt. Daß einer in seinem Volke geboren ist, das macht ihn nur biologisch zu einer Zelle desselben. Aber jeder kann geistige Zelle im geschichtlichen Leben seines Volkstums sein. Er kann ein Schaffender werden in den volklichen Aufgabenkreisen, die wir „Berufe" nennen; er kann ein Liebender werden im volklichen Bruderkreise. Dies hohe von der Volkheit durchweste Gemeinschaftsleben verbindet die metaphysische Freiheit seiner Einzelwillen zu geschichtlicher Kraft, und die schöpferische Kraft der Einzelwillen entbindet sich in der geschichtlichen Freiheit des volklichen Lebens. Erst in der Freiheit des Volkstums und in der Freiheit seiner Berufe kann sich die wesenhafte Geistigkeit der Einzelnen vollenden.

Darum liebt der lebendige Mensch nicht nur sein Volkstum als solches, sondern in ihm auch sein eigenes wahrhaftes Leben. Wie er sich, wäre seine eigene Willensfreiheit aufgehoben, vernichtet fühlen würde als Persönlichkeit, so kann er es auch nicht aushalten ohne den freien Atemzug seines Volkstums. In der ungebrochenen Selbstbestimmung des letzteren erhöht sich ihm die eigene Unmittelbarkeit, den Pfad seiner geistigen Schaffenskraft zu wählen. Er sieht das in der Kette der Geschlechter aufstrebende Gesicht der Volkheit, die im Gefäße der freien Einzelwillen und nach dem Bilde derselben ihre Selbstbestimmung sucht. Sein akosmisches Geschenk der Willensfreiheit heiligt sich ihm für sein Volkstum zu weltgeschichtlicher Aufgabe. Das ist die unlösliche Wechselbeziehung von Freiheitsliebe und Vaterlandsliebe. Wo beides ein Leben wird, da beginnt stets von neuem die Geschichte eines Volkes. Es gibt dann keine losgelösten Einzelnen mehr, sondern die Volkheit erschafft sich in allen zu einer unendlichen Tatenkette.

Von dieser aus erhalten die Berufe gleichsam die seelischen Rollen und Gelenke, um sich miteinander ergänzen und aneinander erhöhen zu können; sie erhalten zugleich sozialen und

geschichtlichen Sinn. Dieser von der Volkheit durchweste Sinn der Berufe unterscheidet sich gänzlich von dem individuellen Sinn, in welchem sie allzuoft verstanden werden. Die Berufe, meint man, seien dazu da, daß jedermann darin seine eigenen Neigungen und Begabungen auslebe, jeder für sich. Aber nur jener soziale Sinn der Berufe geht mit dem Willen der Ewigkeit, wenn wir so das innere Gewicht bezeichnen dürfen, mit dem ihre Erschließungen in den menschlichen Seelen einander zustreben. Ewigkeit will sich mit sich selber begegnen in allen ihren Gestaltungen, so gesondert diese unter sich sein mögen. In ihnen allen ist sie eine und dieselbe. Darum fordern auch sie alle ihre Einheit miteinander in einer Einheitsgeistigkeit. In der Volkheit unserer ewigkeitsdurchwesten Seelenverbundenheit ist die Kraft solcher Einheitsgeistigkeit gegeben. Diese erscheint dann ausgegliedert in die Berufe, wie die Berufe in ihr den gliedhaften Zusammenhang finden. Der Zusammenhang der Berufe, getragen vom Seelenzusammenhange der Menschen, den die Wesensmacht der Volkheit trägt! Hier bezeugt sich ein tiefster Aufbruch der Ewigkeit in den Seelen, der aller in den Berufen zerstreuten Hingabegeistigkeit an innerem Reichtum überlegen ist. Es ist, wie wenn wir die feierliche Majestät eines Waldes mit der Blütenpracht eines Baumes vergleichen. Die individuelle Auffassung der Berufe widerspricht dem Einheitssinne geistigen Lebens, dessen Ewigkeitslicht auf die Gegenstände der beruflichen Hingabe fällt. Darum ereilt den Individualisten das Verhängnis, daß er der Gefangene seines Gegenstandes wird. Letzterer schnellt in unendliche Höhe, hinter der seine Leistung immer zurückstehen muß.

Nicht nur sein L e b e n lebt jeder Volksgenosse in der Form seines Berufes für die Gemeinschaft. Für sie sind auch tausend T o d e gestorben, wenn sie sich gegen äußere Feinde zu verteidigen und durchzusetzen hatte. Eine Kette von Opfern reicht von den Urvätern her zu den Gegenwärtigen und begründet für jeden den eigentümlichen Kreis des Daseins, in dem nicht nur sein Mund, sondern auch sein Geist die eingeborene Sprache spricht. Diese Kette aus der Geschichte west

zu uns hinüber und heischt, daß wir doppelt bewußt zusammenhalten, einer für alle und alle für einen, daß uns Ehrfurcht für das Ganze des Volkes erfülle, und daß ein Strom von volklicher Bruderliebe dem Strome von Blut antworte, der geflossen ist, damit es für die Nachfahren ein freies Feld der Zukunft gebe bis in die fernsten Geschlechter aus eben diesem Blute. Auch hier ein gewaltiges Quellen der ungegebenen Tiefe, das auf das Werden eines Ganzheitslebens in den Seelen der Volksgeschwister zielt. Es ist ein Hinstreben auf das Einheitswunder derselben Volkheit in der Zeitfolge, deren Gegenwartsmitte für ihren Zusammenhang die Berufe fordern.

Vom Atmenwollen der Ewigkeit in Vaterlands- und Volksgefühlen kommt es, daß sich Gesichte in die Seelen von Sehern, Führern, Helden werfen. Ihnen deutet sich vor, was an Werten des heimischen Lebens wach werden will. In ihnen entzündet sich tatkräftiger Entschluß für die Notwendigkeiten des großen gemeinsamen Lebens, oder sie erglühen in Gerechtigkeit und Liebe für die Geringsten der Brüder, oder sie heben, aus der Geschichte lernend, immer neu die Geschichte ihres Volkes an, indem sie diese mit immer neuen Erschließungen, Erfüllungen und Gestaltungen der arteigenen Geistigkeit erfüllen. Sie verstehen und lehren verstehen, deutend und weisend, was es ist um Volk und Volkheit. Sie haben Seelen, in denen zuerst die Flammen der Begeisterung hervorbrechen, die in Stunden der Not auf einmal das ganze Volk durchbrausen. Immer in ihren schöpferischen Entschlüssen, in denen sie, ewigkeitsdurchwest, zu ragenden Persönlichkeiten werden, kommt ihr Volk zu einem neuen Stück seiner Geschichtlichkeit. In ihnen erstehen die Geister, die das Aufbrechende sehen, und die Willen, die es vollbringen, die in die Mengen des Volkes werfen, was sein will, und die Gewissen schaffen, in denen auch bei jenen die Zukunft atmet. Innere und äußere Gegenwirkungen im Volke können verhindern, daß sich die Sinnströme seines geistigen Lebens fortsetzen. In ganzen Seelenscharen bleiben sie zugeschlossen und versiegelt. Aber die Gesichte kehren immer wieder, von Sehern verkün-

det, von Märtyrern bezeugt. In immer mehr Seelen der Volksgenossen reift die Bereitschaft heran, bis der Blitz kommt, der im Wirken eines Großen die Stunde der Erfüllung bringt.

§ 39. Wissenschaft und Staat

„Individualist" im völkischen Sinne ist, wer irgendein Wertgebiet über die Volksgemeinschaft stellt, wem z. B. die Beschäftigung mit Kunst und Wissenschaft, unbezogen auf sein Volkstum, für das höchste Gut seines Lebens gilt, und wem nicht innerhalb seiner Beschäftigung mit Kunst und Wissenschaft seine Arbeit zum Volksdienste wird. Gewiß kann ihm das Gebiet, auf das ihn seine Anlagen, seine Begabung drängen, in unermeßlichem Wertglanze erscheinen. Aber seine Anlagen, seine Begabung selbst sind volksgeboren, und sein Schaffen auf Grund seiner Anlagen wird von der brüderlichen Einheit aller Volksgenossen getragen. Soll er sein Arbeiten, sein Schaffen bloß für sich haben wollen, während ihm erst *ihr* Zusammengreifen miteinander die Lebensgrundlage erstellt? Ist es nicht vielmehr die einfachste Forderung seiner Ehre, daß er sich in den Ring des Zusammengreifens auch seinerseits tätig hineinstellt? Gewiß *mit* seinen Anlagen, mit dem Mittel seiner Begabung, aber doch so, daß er sich bewußt bleibt: „Ich schulde es meinem Volke, *ihm* mit meinen Gaben, meinen Anlagen so viel zu leisten, wie ich leisten kann."

Das braucht nicht zu bedeuten, daß sein Schaffen unmittelbar auf Volksbelange abgezweckt sein muß. Die Gegenstände der Kunst und Wissenschaft sind ihrer Natur nach unbezweckt. Darum können und sollen sie doch in ihrer Gestaltung durch ihn artgerecht sein, damit sie in ihrer Wirkung volksnahe werden können. Die Kunst wirkt auf die Herzen, die Geisteswissenschaften wirken auf das Ganze der volklichen Denkart, die exakten Wissenschaften wirken befruchtend auf Technik, Industrie und Wirtschaft. Nicht immer lassen sich solche Wirkungen voraussehen; genug dann, daß das Schaffen des Künstlers, des Forschers Wahrhaftigkeit atmet, wie Wahrhaftigkeit auch der Lebensnerv des Staates ist. Wer aber überdies voraussieht, wie sich in seiner Arbeit Volkswerte er-

schließen können, der wird im nationalsozialistischen Staate nicht denken, daß er der Wissenschaft oder der Kunst beliebige Arbeit schuldig ist, sondern er weiß, daß er der Volksgemeinschaft schuldig ist, sein Arbeitsfeld in einer volkswichtigen Gegend seines Könnens abzustecken. Der Einsatz für die Volksgemeinschaft soll allem andern Handeln vorangehen: der Einsatz mit seinen Gaben im Frieden und der Einsatz mit seinem Leben im Kriege.

Das ist nicht so in der wilhelminischen Zeit der Wissenschaft gewesen. Das Weltanschauungsbild des kaiserlichen Deutschland war dreiheitlich aufgebaut gewesen: Gott, der Staat und die Bildungswelt. Dementsprechend war die Erziehung damals dreigeschichtet. Das Militär erzog zu vaterländischem Denken und Einsatz, zum Sinn für nationale Ehre und zu soldatischem Gehorsam. Die Hochschulen erzogen zur Meisterschaft in den akademischen Berufen, gespeist vom Vorbilde Platos. Der Theolog, der Jurist, die Mediziner, der Philolog haben nach diesem Vorbilde ihr Amt für den Staat. Sie dürfen nicht Stümper, Rhetoren oder Sophisten sein in der Ausübung ihrer öffentlichen Ämter, sondern müssen sie mit Sachkenntnis und mit der Fähigkeit, selbst zu denken und zu entscheiden, zum Heile des Ganzen verwalten. Sie müssen die Dinge ihres Berufslebens bis in das Kleinste beherrschen, bis zu dem Grade beherrschen, um darin selbständig urteilen und entscheiden zu können. Sie sollen nicht bloß Kenntnisse haben, sondern der Theolog soll in Fragen des Glaubens und Gewissens, der Jurist in Fragen der Rechtspflege, der Mediziner in Fragen der Gesundheitspflege, der Lehrer in Fragen des Unterrichts und der Erziehung sicher und selbständig sein.

Die dritte Erziehungsmacht war die Kirche. Ihr lag es ob, im Gehorsam gegen Gott und im Vertrauen auf seinen reinen und heiligen Willen unbeugsamen Sinn für das Gute und Rechte in die Seele zu legen, furchtlos vor äußerer Gewalt, im Bewußtsein allerinnerlichster Verantwortlichkeit. Mein Folge- und mein Führersein sei beschlossen in dem Gewissen, das man vor Gott habe.

Es ist das ein idealer Durchschnitt durch die Erziehungsmethoden der Vorkriegszeit. Man soll sie nicht schmälern, es sind ewige Grundgedanken in jeder der drei Erziehungsarten enthalten. Sie sind in ihrem idealen Sinne auch nicht gedacht als ein richtungsloses Nebeneinander, sondern sollten sich durchdringen („Mit Gott für König und für Vaterland"). Die himmlische Spitze, so meinte man, gewährleiste und nähre die Einheit der drei Erziehungsfelder.

Die Einheit kam nicht aus dem Erlebnis des Blutes und wurde nicht gedacht mit den Denkmitteln des Blutes. Darum neigten die drei Erziehungsmächte zum Auseinanderfallen. Dies innere Auseinanderfallen, während man die Einheit noch zu haben vermeinte und von ihr redete, wurde befördert durch das Erstarren der drei Methoden in den Klammern der Gewohnheit. Das Ewige verlor seine Kraft im Alltäglichen. Eine Art Gamaschendienst entstand in jedem der drei Gebiete, der jedem den Sinn der Abgesondertheit, der Eigenbrötelei, gab. Es würde Königsdienst, Kulturdienst, Gottesdienst daraus. Gewiß ist Weihe auch in diesen Worten: setzen wir das Grundwort „völkisch" davor und ersetzen das Wort „Königstum von Gottesgnaden" durch „Führertum aus Volkes Mitten", so leuchten sie auch uns in solcher Weihe. Aber völkisches Bewußtsein war damals noch nicht aus der Taufe gehoben, die Begriffe König, Kultur und Gott konnten sich gegeneinander vereinzeln und verhärten, und das haben sie getan.

Aus dem König wurde der Imperator. Im Offizierkorps gewann der Geist der äußeren Eleganz und Schneidigkeit an Boden, der über aller Königstreue seine Volksverbundenheit gefährdete. Der Gelehrte fing an, seinen Beruf nicht mehr von der Seite anzufassen, daß ihm zum Segen des Volkes anvertraut war, die Anwärter der wissenschaftlich unterbauten Berufe zur sicheren Beherrschung ihrer Berufsnotwendigkeiten auszubilden, sondern den Wissenschaftlern schob sich das beruflich Notwendige und das wissenschaftlich Fortschrittliche in eins zusammen. Die volkliche Notwendigkeit der Berufsbeherrschung wurde ihnen zu einer absoluten Notwendigkeit des wissenschaftlichen Fortschritts in sich selber. Das war in-

sofern verständlich, als der wissenschaftliche Fortschritt die berufliche Praxis zu befruchten vermag, wie umgekehrt die Zielsetzungen der beruflichen Praxis die Forschung anzuregen vermögen. Aber die Ausbildung der Theorie erschien dabei immer mehr als ein Zweck in sich selber, als eine Pflicht, die man der Wissenschaft als solcher schulde. Die Pflege der Wissenschaft ging über alles.

Eine philosophische Lehre, an die Namen Bolzano, Husserl, Scheler geknüpft, unterstützte diese Wendung. Jene Philosophie lehrte, Aufgabe der Wissenschaft sei es, Wahrheiten und Werte, Sätze an sich, Ideen und Ideale, die am Himmel einer intellegibeln Welt glänzten, in ihre intuitive Schau aufzunehmen und in die Bewegung menschlichen Lebens einzuführen. Die Priester dieser Aufgabe seien die Gelehrten und die Künstler. Es sei der durch sich selbst bevollmächtigte Grundsinn ihres Schaffens, immer mehr das Reich der Wesenheiten zu enthüllen, damit uns die erkannten Wesenheiten zur Wesenhaftigkeit leiteten.

Nicht alle Wissenschaftler nahmen diese Theorie an. Aber ihr Geist wirkte in sehr vielen Wissenschaftlern. Waren es nicht die übersinnlichen Wesenheiten der Wahrheit und der Werte, die zu offenbaren sie sich berufen fühlten, so hielten sie sich doch für verpflichtet, den unerschöpflichen Sachgehalt ihrer Wissenschaften, den ganzen Reichtum der wissenschaftlichen Gegenständlichkeit, mit dem sie sich beschäftigten, unaufhörlich weiterzuentwickeln. Um willen dieser Aufgabe seien sie da. Die innere Berufung, die sie dazu fühlten, hielten sie für identisch mit dem staatlichen Berufe, Lehrer und Führer zur Bildungshöhe der akademisch bürgerlichen Berufe zu sein. Sie sahen das akademische Amt nicht umrahmt von volklichen und staatlichen Zwecken, sondern nahmen es als Auftrag einer selbstgenugsamen Wissenschaft, deren immanentes Fortschrittsbedürfnis Staat und Volk mit der Errichtung von L e h r stühlen einfach zu entsprechen hätten.

Wohl waren sie ihrer Aufgabe bewußt, die Anwärter der akademisch belebten Berufe fachmännisch dahin zu schulen, daß sich diese wissenschaftlich möglichst selbst helfen könn-

ten, wo es die Anforderungen der bürgerlichen Berufe erheischten. Es ist schwer, hier klare Grenzen zu ziehen. Es muß immer ein Mehr gelehrt werden, als der Tag der Praxis bedarf; es muß eine Überlegenheit im Sachgebiet über alle Sachen ausgebildet werden; die jungen Kräfte müssen Hilfe zur wissenschaftlichen Selbsthilfe erfahren. Da verschieben sich fortwährend die Grenzen zwischen der Asymptote der Wissenschaft und der Tangente des Gebrauchs. Aber die Wissenschaftler achteten gar keine Grenze. Sie erweiterten die Schulung, die ihnen oblag, in das unermeßliche Feld der Wissenschaften hinein, glaubten über ihre Schüler die ganze Fülle wissenschaftlicher Kenntnisse und Erkenntnisse ausschütten zu müssen, in der die akademischen Lehrer selber lebten und leben mußten. Sie beriefen sich dafür auf das Privilegium der Lehrfreiheit und setzten sich darüber hinweg, daß zwischen dem Schaffen der Wissenschaft und ihrer Mitgift an das tägliche Leben stets eine Spannung bleibt. Das war eine individualistische Mißachtung des Gemeinwohls.

Nicht ihre persönliche Liebhaberei für ein wissenschaftliches Sondergebiet war der Fehler. Denn auch aus der wissenschaftlichen Arbeit am Kleinsten kann größter Ertrag für das Leben erwachsen, und in der Wissenschaft selbst muß es so sein, wie es der Soldat mit seinen Waffen hält. Sie müssen beständig rein und scharf gehalten und vor Rost bewahrt werden. Der Fehler lag in der Übertreibung des eigenen Gelehrtenberufes gegenüber der Betreuung der praktischen Berufe, deren wissenschaftliche Zurüstung den akademischen Lehrstühlen in erster Linie anvertraut ist. Es muß dem völkisch geschärften Gewissen des einzelnen Gelehrten überlassen bleiben, hier die richtige Mitte zu finden. Falsch wäre der Vorschlag, die tätigen Forscher und die lehrenden Gelehrten zu trennen. Es ist eine ganz andere Wirkung, die von dem schaffenden Wissenschaftler ausgeht, wenn er auch den Trieb hat, mitzuteilen und zu lehren. In ihm lebt die Wissenschaft. Seine Persönlichkeit verkörpert dies Leben und läßt es überströmen. So kommt es darauf an, wie er selber dies Leben empfindet, ob als ein abstraktes Eigenleben der Wissenschaft

in ihm, oder als ein Gliedleben seines Volkstums, das ihn zum Gefäße hat und durch ihn die anderen Berufe, in denen ebenso vollwertiges Leben seines Volkstums kraftet, befruchten will.

Der eigenbrötlerische Gelehrte, der seine Lehrfreiheit auf einen Vorwert seines wissenschaftlichen Sondergebietes über die Bedürfnisse der Volksgemeinschaft hinausspielt, ist auf individualistischem Irrwege. Er macht sich aber nicht der liberalistischen Verfälschung des Begriffes der Lehrfreiheit schuldig, die nicht nur das Leben der Volksgemeinschaft, sondern das Leben der Wissenschaft selbst antastet.

Wir können uns den Unterschied verdeutlichen, indem wir auf den Grundbegriff der „akademischen Freiheit" zurückgehen. Diese ist zugleich Lernfreiheit des Studenten und Lehrfreiheit des Dozenten. Der Student darf hören, was er will. Ihn wird es stets zu dem schaffenden Wissenschaftler ziehen, der es versteht, den Gehalt der Wissenschaft, von dem er selbst bewegt ist, zum Erlebnis für den Hörer zu machen. Letzterer braucht für seinen künftigen Beruf sachliche Schulung. Sie wird ihm durch den Geist der ganzen Akademie verbürgt. Es ist der Geist wissenschaftlicher Redlichkeit und Tüchtigkeit, der das Gegenteil von Sophistik und Rhetorik ist.

Rhetoren und Sophisten haben das gemeinsam, daß sie ohne das Gewissen sachlicher Rechtfertigung auf andere rein suggestiv wirken wollen. Gegen ihre gewalttätige und arglistige Meinungsmacherei waren schon im Altertum Sokrates und Plato aufgestanden und forderten zum ersten Male — ein Kennzeichen ihres nordischen Blutes — an Stelle des suggestiven Überredens das lautere Lehren, das sich aus Kenntnis der Sache an die Erkenntnis wendet. Dadurch ist noch heute das Verhältnis des wissenschaftlich Lehrenden zum Belehrung Suchenden bestimmt. Darin soll ein für allemal die Sachlichkeit des Erkennens mit der Ehrlichkeit der Erkenntnisübertragung verschmolzen sein.

Damit ist der Sinn der akademischen Lehrfreiheit gegeben. Sie ist Persönlichkeiten anvertraut, die sich in der Verpflichtung der Wahrheit fühlen, und bedeutet, daß sie nach ihrer

wissenschaftlichen Überzeugung lehren dürfen und lehren sollen. Die wissenschaftliche Überzeugung über eine Sache entspringt nicht einer Vorliebe für die Sache, nicht anbefohlener oder vorgefaßter Meinung, sondern gründet in einer Untersuchung der Sache mit den Erkenntnismitteln, die zur Zeit zur Verfügung stehen. Der akademische Lehrer soll ein Bekenner sein. Er soll, gleichgültig um welche Sache es sich handelt, die Wahrheit über die Sache bekennen, die Gegenstand seiner Wissenschaft ist, nach dem gegenwärtigen Stande seiner Wissenschaft. Er bekennt nicht sich, nicht die Sache, sondern was er nach bestem Wissen und Gewissen und aus redlichem Können über die Sache zu sagen hat. Die unbestochene Wahrheitsaussage, die der Sinn des wissenschaftlichen Urteils ist, macht dies Urteil wertvoll, ob man es in Fragen des Rechtes, der Staatslehre, der Heilkunde, der Wirtschaft, der Technik, der Gegenstände der Natur- und der Geisteswissenschaften heranzieht.

Für welche Sachgebiete es dem Staate nötig erscheint, daß in ihnen Wahrheitsfindung und Wahrheitsmitteilung öffentlich gepflegt wird, das wird sich jeder Staat vorbehalten. Im besonderen muß ihm daran liegen, daß die volkswichtigen Berufe, die wissenschaftliche Schulung verlangen, mit dem Geiste sachlicher Wahrheit durchdrungen werden. Darum gibt er den Hochschulen die Pflege der Rechts- und Staatswissenschaft, der medizinischen Wissenschaft, der Geisteswissenschaften, der Naturerkenntnis und der technischen Wissenschaften in die Hand. Alle Hochschulen und in ihrem Gefolge die nachgeordneten Schulen sind getragen von dem Vertrauen des Staates in den Wahrheitssinn der Forscher und Lehrer in bezug auf die Sachgebiete, deren Pflege für Forschung und Mitteilung ihnen anvertraut ist. Solange dies Vertrauen besteht, ist Lehrfreiheit ein selbstverständliches Ding. Sie ist ein vom Vertrauen des Staates gewährtes Gut, der sachliche Wahrhaftigkeit ehrt und fachliche Tüchtigkeit braucht und darauf hält, daß die Leistungen in seinen Berufen nicht von den Kräften des Auslandes überflügelt werden.

Das Verhältnis ändert sich in einem Parteienstaate. In solchem beansprucht jede der anerkannten Parteien, daß Männer ihrer weltanschaulichen oder politischen Richtung die wissenschaftliche Ausbildung des Nachwuchses übernehmen. Solcher Staat, der selber ein Gemächte aus dem Chaos der verschiedensten Wählergruppen ist, kann nichts dagegen haben, muß es vielmehr ausdrücklich zulassen, daß auf den Lehrkanzeln die wissenschaftliche Überzeugung von der jeweiligen Parteieinstellung gefärbt wird, und die politischen Parteien legen ihrerseits in den Begriff der Lehrfreiheit die staatliche Unabhängigkeit des Gelehrten hinein, sagen zu dürfen, was er will und von welchem Standpunkte aus er will. Für den echten Akademiker gibt es nur einen Standpunkt, nämlich in der Ausübung seines Lehramtes Wahrheit zu erzeugen und zu bezeugen. Gewiß hat jeder Gelehrte außerhalb der Wissenschaft diesen oder jenen Standpunkt, der ihm teuer ist. Aber dem rechten Wissenschaftler verbietet es die Pflicht der wissenschaftlichen Wahrhaftigkeit, seinen Lehrberuf bewußt mit jenem Standpunkte zu verquicken. Er müßte sich sonst den Vorwurf der Unehrlichkeit machen. Der Parteiakademiker dagegen nimmt gerade das als sein Recht und seinen Auftrag in Anspruch. Er leitet aus der Tatsache, daß es innerhalb der Wahrheitspflege der Wissenschaft verschiedene Standpunkte geben kann, die Befugnis ab, Standpunkte außerhalb der Wissenschaft und im besonderen seinen Parteistandpunkt in die Arbeit seines Faches hineinnehmen zu dürfen. Er will kein Diener der reinen, auf sachliche Wahrheit verpflichteten Wissenschaft sein und unterliegt nun der Gefahr, in der Form der Wissenschaft zum Rhetor und Sophisten zu werden. Das ist die liberalistische Verfälschung des Begriffes der akademischen Freiheit. Sie ist mit dem Wesen republikanischer, das ist in Parteien zerklüfteter Staaten, eng verbunden.

Im Wesen des volklichen Staates liegt es, daß er die individualistische Auffassung der Wissenschaft, als wäre diese das höchste Gut für den Einzelnen, ebenso bekämpft, wie er die Reinheit der Wissenschaft, deren Lebensnerv sachliche Treue und Wahrhaftigkeit ist, als Volksgut ehrt. Doppelt ver-

wirft er die liberalistische Auffassung der Lehrfreiheit. Sie verdirbt sowohl, indem sie vorgefaßten Meinungen Vorschub leistet, die wissenschaftliche Sauberkeit, wie mit der parteiischen Beliebigkeit solcher Meinungen den Geist der Volksgemeinschaft.

Andererseits muß dem volklichen Staate daran liegen, daß auch die Vertreter der Wissenschaft von völkischer Weltanschauung erfüllt sind, die sie veranlaßt, ihr fachliches Wissen und Können vordringlich solchen Aufgaben zuzuwenden, die der Wohlfahrt des Volkstums dienen. Das kann nicht immer augenscheinlich der Fall sein. Wie oft müssen erst die Möglichkeiten solcher Aufgaben untersucht, die Erkenntnismittel dafür geschaffen werden! So in den exakten Wissenschaften. In den Geisteswissenschaften darf die kritische Umsicht und Sauberkeit, die ihre Tugend ist, nicht der Gefahr erliegen, gefügiger Rhetorik zu weichen. Dem trägt der völkische Staat Rechnung. Er will nicht durch seine Macht auf wissenschaftliche Überzeugungen drücken, sondern stellt schon durch sein Dasein der Wissenschaft neue Aufgaben, er fördert die Besinnung auf die heimischen Quellen des Geisteslebens, schärft die Aufmerksamkeit für die volklichen Notwendigkeiten des gemeinschaftlichen Lebens, drängt zum Erkennen von Überfremdungen, richtet den Blick auf die Eigenart der Rassen. „Omnia sponte fluant, absit violentia rebus!" fordert Comenius vom Erziehungswerk der Schulen. So vollzieht sich auch die volkliche Wendung der Wissenschaft in natürlicher Folge durch das Dasein des völkischen Staates.

Aber es gibt übertreibende Stimmen, denen die volkliche Einstellung der Wissenschaft, die keine Umstellung ihrer Ehrlichkeit sein darf, nicht rasch genug geht. Sie möchten das innere Leben der Wissenschaft gleich ganz verstaatlichen. Um so rascher sind sie gegenüber den Gelehrten, die nach wie vor das echte Wesen der Wissenschaft nicht in Staatsgehorsam, sondern in Wahrheitsgehorsam sehen, mit dem Vorwurfe des Individualismus und des Intellektualismus zur Hand. In ihnen hat sich die Vorstellung vom „totalen Staat" festgesetzt. Sie bedeutet eine Überbewertung der Staatsidee.

Staat ist die geprägte Macht des Volksganzen. Es versteht sich, daß diese Macht überall dort eingesetzt wird, wo das Leben des Volkstums gefährdet ist, sei es von außen, sei es von innen. Hier muß seine Gewalt absolut sein. Der völkische Staat wird auch dafür sorgen, daß sich die Arbeit der schaffenden Volksgenossen nicht zersplittert, sondern er nimmt es in die Hand, sie in gemeinsame lebenswichtige Richtung zu lenken. Aber diese Führung zu gemeinsamem Schaffen bedeutet nicht, daß die Schaffenskräfte den Führungskräften an Wert nachstehen, daß das politische Leben der Volkheit höher geschätzt werden müßte als ihr Kulturleben. Es gibt Zeiten und Lagen des Volkstums, wo der politische Einsatz allerdings vordringlich ist, weil zuerst einmal das Dasein der Nation auf jede absehbare Dauer gesichert und gefestigt sein muß, damit sie zu ihrem geistigen Dasein aufblühen könne. In solchen Zeiten ergreift das Leben der Volkheit die Seelen am meisten nach der Seite der politischen und wirtschaftlichen Belange. Aber die Volkheit will auch geistig aufglänzen in den Farben der Wahrheit, der Schönheit und der Güte, sie will hier sich selbst in den Schätzen ihrer Innerlichkeit darstellen. Das geistig erfüllte Leben, zu dem sie aufstrebt, lohnt es erst, daß ihr bloßes Leben gepflegt und gefestigt wird. Der volklich gestaltete Staat ist eben nicht schon selber das schaffende Volkstum. Das Volkstum durchwebt ebenso die Wirklichkeit der Ehe, der Kunst, der Wissenschaft, der Schule. Es sind die Gebiete der Innerlichkeit [1]). In ihnen will es geistiges Volkstum, werthaftes Volkstum werden und verträgt dabei keine andere Hilfe des Staates als solche, die ihm hilft, seiner eigenen Innerlichkeit immer bewußter zu werden und sie immer bewußter zu entfalten. Das ermöglicht der nationalsozialistische Staat mit seinen Geboten der Rassenehre und Rassenreinheit, seinen Veranstaltungen von „Kraft

---

[1]) Auch die Religion gehört dazu. Aber so lange die Religion des deutschen Volkes so überfremdet wie bisher bleibt, ist es widersinnig, sich für ihr Fortbestehen auf den Freiheitsbrief deutscher Innerlichkeit zu berufen. Denn in ihr gibt es keine deutsche Innerlichkeit. Diese ist gefesselt und gelähmt durch artwidriges Wesen.

durch Freude", seiner Ertüchtigung aller männlichen und weiblichen Jugend, ihrer Erziehung zur Volkspflicht. Dagegen die schöpferische Innerlichkeit selbst kann er nicht unter Befehl nehmen. Sie verginge ihm unter den Händen, und damit verginge ihm die Deutschheit unseres Volkstums; denn zum Wesen des deutschen Menschen gehört die freie Tiefe seiner Innerlichkeit.

Aus dieser Tiefe speist sich auch die deutsche Wissenschaft. Jüdischer Geist hat diese Quelle zu verdrängen gesucht. Für ihn ist Wissenschaft das Turnierfeld formaler Dialektik, in der man das Funkeln der eigenen „Geistesblitze" bewundert. Wenn sich das Tadelwort „Intellektualismus" gegen solchen Unfug richtet, so ist es berechtigt, und so hat man das Wort schon früher gebraucht. Aber heute dient es vielfach einer Überschätzung des politischen Lebens gegenüber dem wissenschaftlichen Leben. Mit ihm werden gern alle Wissenschaftler bedacht, die ihre Arbeit nicht, soweit es ihr Fach ermöglicht, in erster Linie auf ersichtliche Staatsnotwendigkeiten einrichten. Rein methodische Untersuchungen werden ebenso mißachtet, wie man den angeblichen oder wirklichen „Kleinkram" von Spezialisten verurteilt.

Beiden, den Methodikern und den Spezialisten, braucht weder der Genius der Wissenschaft, noch die deutsche Seele zu fehlen. Je mehr Beziehungen sie zu sehen wissen, und je mehr gewichtige Beziehungen sie zu sehen vermögen, um so näher ist auch ihnen der Genius der Wissenschaft. Sodann: am kleinsten Objekt kann man mit brennender deutscher Seele arbeiten. Denn eben diese Seele weiß, daß es einen deutschen Dienst an sachlicher Wahrheit gibt, der den Gegenstand nicht deswegen im Stich läßt, weil die Menge keinen Nutzen von ihm absehen kann. Der Gegenstand hat mich ergriffen, und nun ringe ich danach, ihn nach allen Seiten und Beziehungen aufzuschließen, und ich weiß dabei, aus meiner Arbeit am Kleinsten kann Größtes für mein Volk entstehen.

Vielleicht sind solche Wissenschaftler wirklich Eigenbrötler, die vom Geiste der Volksgemeinschaft nicht berührt sind, obgleich es unbillig wäre, von allen grübelnden und forschen-

den Geistern vorauszusetzen, daß sie es nicht sind. Das könnten wahrhaftig nur ganz wenige deutsche Seelen sein, bei denen die Größe der völkischen Erneuerung und des weltgeschichtlichen Geschehens, in das sie uns führt, nicht im tiefsten Inneren widerklingt! Sind es deutsche Seelen, so fühlen sie auch in sich das neue deutsche Dasein. Sie fühlen, daß sich in den Gaben, die ihnen verliehen sind, die Kräfte ihres Volkstums regen, und daß sie für die deutsche Wissenschaft verantwortlich sind, deren schöpferische Eigenart zu gestalten, auch eine völkische Aufgabe ist. Es muß nicht immer eine politische Form sein, in der das Leben der Volkheit ausgedrückt sein will. Gerade die Genialität eines unbezweckten Schaffens kann Volksgewinn bedeuten.

Gesetzt jedoch, es seien Eigenbrötler unter den Wissenschaftlern, die den „Ruck im Fahrstuhl"[1]) nicht miterlebt haben, so mag man sie „Individualisten" schelten, aber „Intellektualisten" sind sie nicht. Der völkisch bewußteste Denker könnte nicht mit anderen Methoden arbeiten, als sie es tun. Nennt man sie dennoch „Intellektualisten", so treibt das von selbst dazu, daß man den Tadel, mit dem man ihre wirkliche oder scheinbare Eigenbrötelei belastet, auf ihr wissenschaftliches Verfahren überträgt, und daß man Wissenschaft überhaupt, sofern sie nicht unmittelbar volksnützliche Früchte abwirft, zu „Intellektualismus" stempelt. Man nimmt sie als ein in sich selbst verliebtes Wissen, das nur am Stoffe hänge, und verleidet damit sogar Studenten die saubere wissenschaftliche Arbeit. Diese erscheint als ein Nullwert gegenüber dem absoluten Wert der politischen Haltung. So konnte man in der studentischen Zeitschrift „Bewegung" vom 13. Februar 1940,

[1]) „Denn wenn man arbeitet, muß man mit anderen zusammenarbeiten und nur so kommt man mit ihnen zusammen. Es ist ganz egal, was man macht: man kommt in ein Ganzes und sieht, daß man für sich allein immer draußen steht und nichts Besonderes ist und nichts machen kann. Darum meine ich, hätten Sie und ihre Leute längst einmal die Nase in die Wirklichkeit hineinstecken müssen, die immer die Wirklichkeit der anderen ist. Dann wäre ihre eigene Wirklichkeit nicht so falsch und so'n Märchen geworden." Aus Paul Fechter „Der Ruck im Fahrstuhl".

Nr. 7, unter der Überschrift „Studententum und Intellektualismus" lesen: „Mit allen Künsten ihrer sophistischen Denkfähigkeit liefern sie (die Intellektuellen) jetzt dem Weltgeschehen Kommentare. Aber die Zeit ist vorbei, wo man alles ‚büffeln' mußte, um es zu ‚wissen'. Dies gilt uns Studenten. Wir machen unser Examen und haben den Ehrgeiz, es gut zu machen; aber in uns lebt Begeisterung, Begeisterung in einer unwissenden Jugend." Die politische Begeisterung in Ehren! Ohne sie gäbe es nur dumpfe Spießbürgerlichkeit. Aber eine studentische Jugend, die ihre politische Begeisterung mit absichtlicher Unwissenheit verbindet, gehört gerade im Interesse des Volksganzen nicht auf die deutschen Universitäten. Wie könnte sie die Deutschheit im Wesen auch des Gelehrten verstehen, wie sie einst schon ein Fichte geschildert hat, wie könnte sie die Achtung für sachliche Wahrheit empfinden, die das Wesen der Wissenschaft verlangt, und in der die Ehre ihrer berufenen Vertreter besteht?

§ 40. Rückblick: Die befreiende Kraft völkischen Erlebens

In jeglichem Ewigkeitserleben geht reinigende Kraft durch die Seele, einerlei ob uns die Ideen der Ehre und Freiheit, der Wahrheit und Schönheit, der Menschen- oder Vaterlandsliebe erfüllen. Sind das doch selber Hochbilder der Reinheit! Aber keine erlösende Macht ist größer, als wenn „Gottestum im Volkstum" in unseren Seelen aufgeht, und das heißt, wenn wir Volk werden. Wir können uns nicht selbst von Ichsucht erlösen, immer muß etwas über uns kommen, das die selbstische Kruste unserer Seele sprengt. Die Natur hat unseren selbstischen Neigungen ein stärkeres Triebgewicht gegeben als den unselbstischen Neigungen. Zwar zielen die letzteren über uns hinaus. Sie reichen aber nicht aus, uns dauernd über uns selbst hinauszutragen.

Darum müssen die Wunder der Ewigkeit in uns geschehen. Unser freier Wille ist die Stätte, darin sich in uns die Kraft der Ewigkeit auftut. An ihm hängt es, ob wir den selbstischen oder den unselbstischen Neigungen Raum geben. In unseren

selbstischen Entscheidungen bleiben wir vom Segen der Ewigkeit verlassen. Wir merken, wenn uns unser Ich erfüllt, so erfüllt uns nichts. Im Taumel der Begierden, im Rausche der Eitelkeit bleiben wir leer. Das Gefühl der Wesenlosigkeit fällt uns an und treibt uns in neuen Taumel.

In unseren unselbstischen Entscheidungen hingegen wollen wir nicht uns, sondern wir wollen unser Werk am Du, am Es, am staatlichen, ganzheitlich, — noch nicht seeleninnerlich — gesehenen Wir, und dann tritt gleichzeitig mit unseren Entscheidungen Wesen in uns ein. Ein inneres Feuer entfacht sich, das unsere Hingaben in Begeisterung verwandelt. Das ist Bewegung der Ewigkeit in uns. In ihrer Reinheit werden wir und der Gegenstand unseres schaffenden und liebenden Tuns verwesentlicht. Wir gehen in einer neuen Kraft, in der das Fieber der Selbstischkeit vergeht. Der Gegenstand aber, das Du, das Es, das staatliche Wir, dem wir zugewendet sind, erscheint in einem neuen Licht; er wird, uns „begeisternd", zur Idee, der wir uns geweiht fühlen.

Ideen sind Lichter voll Ewigkeitssinn. Aber sie leuchten nicht aus einem Jenseitsreiche stehender Ideen auf uns herab. Sie gehen nicht dem Tun des Menschen voraus, sondern unser Tun geht dem Werden von Ideen voran. Daß nämlich über den Gegenständen unserer unselbstischen Willensentscheide Ideen aufleuchten, ist ein Zeichen, daß sich Leben der Tiefe in uns entsiegelt hat. Von ihrer inneren Unendlichkeit kommt es, daß sich über die Gegenstände unserer Hingaben Ideenlicht legt. Das Licht der Wahrheit und Schönheit entzündet sich, wenn wir sachlichem Sein die Liebe des Forschens und schauenden Schaffens schenken. Das Licht der Vaterlandsidee beginnt zu leuchten, wenn wir der Heimat die Kraft unserer Wehr schenken. Der Ewigkeitssinn der Ehre geht über unserem eigenen Sein auf, wenn wir unser Triebleben in die Zucht des Willens nehmen. Immer müssen wir in Treue und Hingabe Forderungen des gegebenen Daseins ergreifen, der Sach- und Menschenwelt muß unser Herz, unsere Hand zugewendet sein, dann tut sich in uns ein Ewigkeitsauge auf und

läßt die Gegenstände unseres Schaffens und Handelns im Antriebe von Ideen erscheinen.

Damit freilich verliert sich die Selbständigkeit unseres Eigenlebens. Die gegenständliche Forderung an uns erhebt sich in die ideelle Unendlichkeit einer Aufgabe, die immer vor uns hergeht und das verschlingt, was wir ihr geben. Wir glauben immer in ihrer Schuld zu sein, weil unsere Kräfte ihr immer nachstehen. Es ist, als würden wir selber in der Spannung an die unendlich gesehene Aufgabe vergegenständlicht. Das ist unser Schicksal in unseren unselbstischen Hingaben gerade dann, wenn das Ideenlicht um ihre Gegenstände uns begeistert, so daß wir uns mit doppelter Inbrunst an sie hingeben. Hier zeigt sich, daß an dem vollen Reichtum geistigen Lebens noch etwas fehlt, solange sich unser Wille über uns hinaus nur in gegenständliches Werk hinein wendet.

Die Ewigkeitsbewegung in uns vermag eine neue reifere Form anzunehmen, in der sie uns unser Sein wieder schenkt, das wir an den Gegenstand unserer Arbeit verschenkt hatten. Die Übermacht der gegenständlichen Forderung, die sich um so höher spannt, je unselbstischer wir im Du, im Es, oder im Wir der nur staatlichen Ganzheit leben, soll weichen. Die Empfindung von der Last der Arbeit, die unsere Liebe zu ihr bedrückt, ja das Schuldgefühl, daß unsere Leistungen hinter den Forderungen der gegenständlichen Arbeit stets zurückbleiben, soll aufhören. Die Vermählung der Unendlichkeit mit unserem Seelenleben bliebe unvollendet, wenn ihr nur das Ideenleben der Seelen entspräche, das immer den Gegenstand über die Seelen stellt.

Ist nicht unsere letzte Innerlichkeit mit der Ewigkeit verbunden? Ist nicht gerade in der Tiefe unseres freien Willens, in seinem entscheidungsvollen Ja zum Wirken über uns hinaus, ihr Leben in unserem Leben aufgegangen? Darin zeigt sich, daß die Spannung der Ewigkeit bei uns letzten Endes nicht auf das Verhältnis der freien Seelen zum Gegenstande drängt, sondern auf deren Verhältnis zueinander, nämlich gerade in der Sättigung durch gemeinsames gegenständliches Erleben am Du, am Es, am Wir. Unsere

Leistungen in der Arbeitswelt sollen in die Wellen einer Liebesinnenwelt hineingenommen werden. Wie vorher in der geistigen Durchwesung unserer gegenständlichen Hingaben unsere Selbstsucht ausgelöscht worden war, so wird nun der Druck des Gegenständlichen aufgelöst, er wird von unserer seelischen Verbundenheit aufgefangen.

In unserer seelischen Verbundenheit bricht ein allertiefster Strom der Ewigkeit auf und trägt uns und unsere Hingaben zu volklicher Reife. Volkliche Reife bedeutet, daß die sinnliche Prägung des Blutes in übersinnliches Wesen gehoben wird. Es kann nicht anders sein. Denn die Bewegung der Tiefe, die sich in der Innerlichkeit unserer Seelen entbindet, will unsere unverfälschte Innerlichkeit haben. Sie knüpft sich an unsere Hingaben in der Besonderheit, in der wir am tiefsten das sind, was wir sind. In unserer vollen Eigentümlichkeit, mit den urwüchsigen Anlagen und Gaben, wie sie zum bluthaften Kerne unseres Wesens gehören, will uns die Regung der Ewigkeit ergreifen. Sie könnte sich nicht voll auswuchten, wenn wir unsere Gaben und Anlagen mit fremdem Wesen überkleisterten. Darum muß von unseren Hingaben der Geschmack und Geruch der Fremde fernbleiben. Nur in der einheitlich zusammengefaßten, von der Eigenkraft ihres Blutes belebten Seele, deren physische Bestimmtheit ja ein Differential ihrer volklichen Bestimmtheit ist, kann sich der Ewigkeitsatem der Tiefe zu unwandelbarer Stetigkeit beleben; und nur solchen Seelen, die sich im Bewußtsein ihrer gemeinsamen Eigenart untereinander zusammenfassen, ist es ermöglicht, jene innere Nähe zu finden und jene Willenseinheit zu bilden, die es der Ewigkeit ermöglicht, sich als Volkheit zu entsiegeln.

Wo das geschieht, da wenden die Volksgeschwister ihre unselbstischen Anlagen nach wie vor in gegenständliche Aufgaben der verschiedensten Art hinein. Aber die Seelen verwandeln sich dabei nicht mehr in Hörige an den Gegenstand ihrer Tagesarbeit, sondern sie opfern ihre Arbeit in die Gemeinschaft hinein, die Strom der Ewigkeit von Seelenkern zu Seelenkern geworden ist. In der Mitte ihrer Seelen ist mit der

Macht seelenverbindender Innerlichkeit eine ewige Mitte aufgebrochen, die alle bedingte gegenstandshörige Gemeinschaft durchbricht und unbedingte Gemeinschaft schafft. Alle Verzagtheit gegenüber der Aufgabenwelt fällt nun ab. Die unselbstischen Hingaben erhalten die Stärke der Bruderschaft. Die gegenständlichen, ideengeladenen Forderungen verklären sich zur Verheißung neuer geschichtlicher Aufbrüche im Wesen des Volkstums, an denen arteigen und in Gemeinschaft zu arbeiten uns die Ehre der Volkheit gebietet. Dabei gewinnen die Seelen ihre Innerlichkeit und ihre Würde zurück. Sie werden nicht mehr von der noch so hohen Wertunendlichkeit ihres Gegenstandes gefangen. Denn alle Werthöhe der Gegenstände senkt sich in die Gemeinschaftswesentlichkeit der verbrüderten Seelen hinein. Zugleich fühlen sich diese mit Stolz in der Kindschaft ihres Blutes. Das Tiefste ihres natürlichen Seins wird gewürdigt, im Adel der Züge des ewigen Deutschlands zu leuchten. Unsere volkliche Eigentümlichkeit wird in eine Sinnewigkeit gehoben, in der es keinen Tod des deutschen Wesens gibt, ob auch unserem biologischen Blutstrome, wie jeder Welle irdischen Lebens, das Ende naht.

Der Weg der Ethik ist vollendet. Er hat vom biologischen Einzelwesen, das nur Einheit des Bewußtseins ist, zum Charakter geführt, der unteilbare Willenseinheit geworden ist, vom Charakter zur Persönlichkeit, in der Ideen tönen, und von der Persönlichkeit zur Ewigkeitszelle im Volkstum. Der Kreis begann mit den Urteilen der öffentlichen Meinung, in denen sittliches Verhalten bewertet wird. Hier spricht die Volksstimme, aber in ungesicherter Form und unter gemischten Maßstäben. Dann verinnerlicht sich das Erleben des Einzelnen, und er vertraut dem eigenen „Gewissen", das ist den Werterfahrungen, in denen ihm Unendlichkeit begegnet. Diese führen ihn in sein Volkstum zurück, von dem die öffentliche Meinung ausgegangen war. Aber das statische Gesicht der öffentlichen Meinung kehrt dem geistig Belebten nicht wieder. Das Volkstum selber erfüllt sich bei ihm in inneren Gesichten mit Dynamik der Ewigkeit.

SECHSTER ABSCHNITT

KRITISCHE NACHLESE ZUR LEHRE VOM GEWISSEN

§ 41. Die Fragestellung

Erinnern wir uns an die allersten Worte der Vorlesung! „Die Voraussetzung sittlicher Beurteilung ist freies Wollen von Menschen, das von unmittelbaren Gefühlen begleitet ist, in denen Wert oder Unwert des eigenen Wollens empfunden wird." Freies Wollen ist das Naturlose am Menschen. Gerade dies Naturlose, in dem er gar nichts *ist*, was naturhaft meßbar und durch Vergleich mit anderem bewertbar ist, das erst in der schaffenden Charaktertat aufbricht, wird sittlich bewertet, und zwar so, daß es sogleich als absoluter Wert gilt. Hier hört aller Wertschein auf. Solcher spielt nur um naturhaftes Dasein. Hier öffnet sich in der Art, wie man die *Lebensentscheidung* trifft, das Wertsein oder Unwertsein. Der fremde Beurteiler *wertet* so, und der Handelnde *empfindet* so sein Wertsein oder Unwertsein.

Er erlebt *Gewissensgefühle*. Was ist das „*Gewissen*"?

Man spricht vom „Gewissen" in verschiedenen Wendungen.

1. Ich weiß, *was* ich zu tun habe. Das sagt mir mein Gewissen: die „*Stimme*" des Gewissens.

Es läßt mich gut und böse, recht und unrecht, wahrhaftig und lügnerisch, ehrenhaft und ehrlos, pflichtmäßiges und pflichtwidriges Verhalten unterscheiden.

2. Ich weiß, was ich zu tun *habe*: der „*Befehl*" des Gewissens. Das Gewissen läßt mir das pflichtmäßige Verhalten als ein Sollen erscheinen.

3. Ich müßte mich schämen, wenn ich mich anders verhielte. Verlasse ich meine Pflicht, so fühle ich mich in persönlichem Werte sinken: der „*Gewissensbiß*". Tue ich meine

Pflicht, so erfüllt mich eine innere Befriedigung. Ein Wertgefühl überkommt mich, ohne daß ich mich selber als dessen Ursache anzusehen vermag. Die Empfindungen jenes Unwerts und diese Werterfüllung meines Lebens nennt man „Gewissensgefühle".

Sehen wir uns diese drei Arten von „Gewissensäußerungen" näher an!

I. Wir schauen im Gebiete des Denkens die Gegenständlichkeiten aus, die unter die „Aussagen" des Gewissens fallen?

Es sind Werte von einer besonderen Art. Zu allermeist geben sie sich dem Handelnden gegenüber in der Weise des Unselbstischen. Aber auch ein solcher Wert wie die Ehre findet sich unter ihnen, und diese ist auf den Handelnden selber bezogen, dies freilich wieder in einer merkwürdig unselbstischen Weise. Kant hatte gemeint, diese besondere Weise zu treffen, indem er allen sittlichen Werten Allgemeingültigkeit, Brentano, indem er ihnen das Merkmal innerer Richtigkeit zuschrieb.

Beide Denker deuteten sich die sittlichen Maßstäbe nach dem Muster logischer Wahrheiten. Diese zeichnen sich sowohl durch Allgemeingültigkeit wie durch einleuchtende Gewißheit aus. Demgemäß übertrug der eine Denker dieses, der andere jenes Merkmal auf die Gegenstände des sittlichen Erlebens. Aber Sätzen logischer Art, wie $2 + 2 = 4$, eignet nicht nur Allgemeingültigkeit und einleuchtende Gewißheit, sondern sie sind auch voll übersinnlichen Gehalts. Eine Ewigkeitsbedeutung ist in ihnen ausgedrückt. Wenn man schon für das Verständnis ethischer Tatsachen logische Parallelen heranziehen wollte, so kommt man weiter, wenn man auch an den Gegenständen des sittlichen Erlebens die Sinnewigkeit hervorhebt. Auch die sittlichen Werte haben ein Ewigkeitsgesicht. In dieses hat Fichte hineingesehen. Er erkannte es ohne die Krücke logischer Parallelen. Nach ihm handelt es sich in aller echten Sittlichkeit um den übersinnlichen Gehalt von Ideen. Freilich sind diese nicht, wie Fichte

meinte, selbstlebendige Größen in der Seele. Ihr Wesen ist eine übersinnliche Bildlichkeit, aber eine bei uns innerlich aufleuchtende übersinnliche Bildlichkeit. Herbart hat solche zu beschreiben versucht, indem er sie als Musterbilder von Willensverhältnissen auffaßte. Der Versuch ist nicht geglückt. Aber er zeigt doch, daß es sich bei den sittlichen Ideen um etwas ganz anderes handelt als um die jenseitigen Ideen eines Plato. Sie sind an menschliche Willensentscheidungen gebunden.

II. Wir fragen zweitens, wie wirkt das, was man „Gewissen" nennt, im Gebiete des Wollens? Hier hat Kant ein für allemal festgestellt, daß das befehlende Soll, das wir im sittlichen Erleben verspüren, kategorisch ist. Es tritt uns als unbedingte Forderung entgegen, der gegenüber jedes „Wenn" und „Aber" verschwindet. Darin lebt die Majestät der Pflicht.

Und die Wirkungen des „Gewissens" im Gebiete des Fühlens. Es strafe, so hörten wir, unrechtes Tun mit dem „Gewissensbiß". Wie aber ist es, wenn ich meine Pflicht tue? Dann darf ich, sagt man, ein „gutes Gewissen" haben. Was heißt das? Hier versagt die sprachliche Analogie. Man sagt nicht: hier „belohnt" mich mein Gewissen. Heiliges geht dann durch unsere Seele. Eine übersinnliche Weihe erfüllt uns, die sehr verschieden ist von jeder Triebbefriedigung und persönlichen Eitelkeit. Sie kann auch niemals der Gegenstand von Triebbefriedigung und Eitelkeit werden. „Zwischen Sinnenglück und Seelenfrieden", schreibt Schiller, „bleibt dem Menschen nur die bange Wahl." Aber man kann den Seelenfrieden des „guten Gewissens" niemals wählen. Man kann ihn nur erfahren, wenn man ganz in dem Gegenstande aufgeht, auf den der Pfeil des Gewissens zeigt.

III. Das Gewissen, das mich, wie man sagt, bei unrechtem Tun mit dem „Gewissensbisse" straft, und das mich, wenn ich recht tue, mit innerer Befriedigung „belohnt", — der unzulängliche Ausdruck sei vorübergehend gestattet — gilt als die Ursache jener Wert- und Unwertempfindungen, deren wir in den „Gewissensgefühlen" inne werden. Die „Gewissensgefühle" kommen vom Handeln des Gewissens, sie sind nicht etwa selber das handelnde Gewissen.

Wie sind alle diese Äußerungen, die man dem „Gewissen“ zuschreibt, zu verstehen? Hier gibt es verschiedene Deutungen.

A. Das Gewissen gilt in der theologischen Deutung als eine Verbindung der Menschen mit Gott.

B. Die psychologische Deutung: das Gewissen sei eine besondere Funktion des Denkens, Wollens oder Fühlens.

C. Die Deutung im Sinne artdeutscher Metaphysik: hinter den Äußerungen, die dem Gewissen zugeschrieben werden, steht handelnde Ewigkeit.

§ 42. Vorläufige Deutungsversuche

A. Die theologische Deutung

Das Gewissen ist ein heiliger Ort in der Seele, in dem Gott zu uns spricht. Diese Auffassung geht auf die bekannte Stelle im „Römerbrief“ 2, 14—15 zurück: „Die Heiden, die das Gesetz nicht haben, zeigen doch, daß das Gebot des Gesetzes ihnen ins Herz geschrieben ist, wofür ihr Gewissen als Zeuge auftritt, und die Gedanken, die hinüber und herüber anklagen und entschuldigen.“ Die Juden hatten den Stolz des geschriebenen Gesetzes. Es war vom Berge Sinai her die Stimme ihres göttlichen Bundesgenossen. Auf die Griechen und Römer, als die „Gesetzlosen“, sahen sie herab. Paulus hält den Juden mit den obigen Worten entgegen, daß auch den Heiden eine Stimme im Busen gegeben sei, in der Gott zu ihnen spreche. Freilich, weder das Gesetz vom Sinai, noch die Gewissensstimme im Herzen hätten, so fährt der Apostel fort, genügt, die Menschen aus der Verderbnis zu reißen. Beide seien durch das Evangelium überholt worden. Dieses bewirke die Wiedergeburt im Glauben, der die höhere Offenbarung Gottes ergreife, in der er durch die Sendung und den Tod Jesu seine Gnade anbiete.

So wenig also, wie sich die Juden auf das Gesetz verlassen dürfen, so wenig dürfen sich die Heiden auf ihr „Gewissen“ verlassen. Immerhin ist das Gewissen von Paulus als eine seelische Mitgift göttlichen Ursprunges bezeichnet worden. Daran knüpfen alle theologischen Deutungen der Gewissensäußerungen an. Z. B. heißt es bei Kähler „Die Wissenschaft von der

christlichen Lehre": „Das böse Gewissen ist die Erfahrung davon, wie die unentfliehbare Bezogenheit des Menschen auf Gott ihre Wirkung auf den verkehrten Eigenwillen ausübt."

Es ist schon früher erwähnt worden, daß die Dialektiker unter den Theologen den Wert des Gewissens unter den Nullpunkt sinken lassen. Ist es doch von Paulus für ebenso unzulänglich erklärt worden, den Menschen zum Heil zu führen, wie das jüdische Gesetz. Es kommt hinzu, daß man im Laufe der Geschichte der Ethik immer wieder versucht hat, das Gewissen als ein rein psychologisches Vermögen der Seele zu bestimmen, es seines Geheimnisses zu berauben. Es sei die Wurzel einer natürlichen Sittlichkeit, die keiner göttlichen Offenbarung, keiner Bibel bedürfe. „Hast du nicht alles selbst vollendet, heilig glühend Herz!" Um so verdächtiger wird den Dialektikern die eigenmächtige Berufung der Menschen auf ihr „Gewissen". Der Mensch sei durch und durch sündig. Wie könne in ihm eine reine Flamme brennen! Glaubt er durch ein inneres Organ vom „Guten" zu wissen und richtet sich darauf ein, so frevele er gegen die Offenbarung Gottes. Gewissenssittlichkeit sei gerade die feinste und gefährlichste Sünde. „Eine Ethik", so erklärt Karl Barth, „die Gottes Schöpfergebot zu kennen und erfüllen zu können meint, setzt sich auf den Thron Gottes, verstopft und vergiftet die Quellen und ist für das christliche Leben verheerender als alle Kinos und Tanzdielen miteinander." „Gerade der Geist des Wahren, Guten und Schönen oder auch der Geist der Liebe oder auch der Geist der mit Heiligkeit gepaarten Güte ist, wo er für den Heiligen Geist gehalten wird, sicherlich der böse Geist."

Die Verquickung von Religion und Sittlichkeit, das Wort vom „sittlich-religiösen" Erleben, ist den Dialektikern ein Greul. Wir erinnern uns der tadelnden Äußerungen Stapels (oben S. 160). Aber die Gewalt der inneren Erlebnisse, die wir dem „Gewissen" zuschreiben, läßt uns trotz der Dialektiker nicht los. Es ist eine Gewalt über alle Naturhaftigkeit, über alles bloß Psychologische, hinaus. Wir merken, daß wir im sittlichen Handeln einen realen Personwert und im widersittlichen Handeln einen realen Personunwert erleben. In bezug darauf

fragte ich seinerzeit „Ein Wert und Unwert an sich? Ich sehe nicht ein, was diesen Schritt aus der Psychologie in die Metaphysik hindern sollte (nämlich die Annahme, daß es Werte gibt, die uns nicht nur im Bewußtsein als Wert erscheinen, sondern die in objektiver Existenz gegeben sind) ... Es gibt, darf man sich vorstellen, neben Personwerten und Personunwerten, die wir einbilden, einen Personwert und Personunwert, der ist. Der eine wie der andere besteht in einer realen Beschaffenheit der psychischen Substanz... Wie wenn ein Wesen über uns uns in eine solche Seinsweise versetzte, oder wenn wir durch unser eigenes Wählen dahin gerieten?... Das normgemäße Wollen könnte uns jenem Wesen in einer übersinnlichen Weise nähern, das normwidrige von ihm entfernen."[1])

Damals (1901) gab es noch keine dialektische Theologie. Die Dialektiker haben inzwischen von dem Gottesbegriffe, der bei uns im Schwange war, einen Wesenszug nach dem anderen gelöst. Sie haben den versteckten asiatischen Geist des Christentums wieder zum Vorschein gebracht. Ihr Gott ist der „ganz andere", vor dem nicht nur das Gesetz Mosis zerbrochen daliegt, sondern auch das, was uns als Sittlichkeit gilt. Er will ganz der asiatische Despot sein, der alles und alle in der Hand seiner gesetzlosen Willkür hat und in Grimm über die entbrennt, die sich nicht als zerknirschte Sünder vor ihm in den Staub werfen.

Dieser Zug ist in der landläufigen „Lieber-Gott-Theologie" nur oberflächlich verdeckt worden. Jetzt sind uns die Augen geöffnet. Unserm deutschen religiösen Empfinden, das gar nicht anders als sittlich-religiös sein kann, ist solcher Gottesbegriff unerträglich. Läßt sich der Gott des Christentums nicht „sittlich-religiös" denken, so wird er für uns überhaupt unmöglich.

[1]) „Das sittliche Leben" (1901) S. 79/80. Ebendort „Gerade, wenn wir unser Selbst verleugnen, gewinnt es, wie wir tief innerlich erfahren, einen neuen Wert, der uns wie Ewigkeit anmutet, der uns über die eigene und alle irdische Enge und Kleinheit weit hinausträgt. Da erleben wir Gottesnähe, wie vorhin Gottesferne."

Die Dialektiker argwöhnen im „Gewissen" einen inneren Gott, der den Menschen auch Erlösung und Befreiung bringt, wenn an die Stelle von „Genugtuung durch den Glauben" die „Genugtuung vor dem Gewissen" tritt. Sicherlich, von einem transzendenten Gott stammt die übersinnliche Bewegung, von der wir uns, sei es im guten, sei es im schlechten Gewissen ergriffen fühlen, nicht. Dennoch ist das, was sich uns in solchem Erleben kundtut, unendlich höher als wir, feierlich, rein, erhaben, unsere Seligkeit oder Unseligkeit entscheidend. Es muß eine naturlose Tiefe geben, da es eine weltferne Höhe der Transzendenz nicht gibt. Aus naturloser Tiefe stammt unser Wille, der gerichtet wird. So steigt das, was ihn richtet, mit ihm hervor aus der Weltlosigkeit. Der Aufbruch unseres Willens entbindet diese „Göttlichkeit" zu ihrem Aufbrechen. Die Einheit der Willensentscheidung, darin wir uns Charakter anschaffen, wird zum Fünklein, daran sich Ewiges in uns entzündet.

Aber noch ist es nicht Zeit, an die Metaphysik des sittlichen Erlebens zu denken, die in meiner Ethik von 1901 noch vom Gottesbegriffe (Schleiermacherscher Prägung) beherrscht war. Genug, die richtende Funktion des Gewissens suchte ich damals in den Bahnen des „schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls" zu deuten. Für die befehlende Funktion, die vom landläufigen Begriffe des Gewissens übrig blieb, glaubte ich an der Hand meiner Willenslehre eine genügende psychologische Erklärung geben zu können.

Sehen wir uns die Möglichkeiten psychologischer Erklärungen an!

B. Psychologische Deutungen

Am nächsten liegt es, das „Gewissen" für ein besonderes „Vermögen" der Seele zu halten, das in die übrigen (empirischen) Gebiete des Seelenlebens hineinwirke, das mit Ewigkeitswerten unser Denken, mit dem Gebote der Pflicht unser Wollen, mit der Empfindung unseres würdigen oder unwürdigen Daseins unser Fühlen erfülle. Von der Art ist

Kants „Praktische Vernunft“ gedacht, die allen übrigen Seelenvermögen gegenüberstehe und in sie alle hineinwirke.

Nach christlicher Auffassung ist Gott in der ganzen Seele gegenwärtig. Seine Gegenwart bezeuge sich in der „Stimme“, in dem „Befehle“ und im „Lohne“, sowie in der „Strafe“ des Gewissens. Das Gewissen ist hiernach eigentlich der zusammenfassende Name für die Gegenwart Gottes, die im Gebiete des Denkens so, im Gebiete des Wollens so und im Gebiete des Fühlens so vernommen wird. Es ist die „Vernunft“ in unserm Denkvermögen, in unserm Willensvermögen, in unserm Gefühlsvermögen.

Kant scheidet die Gegenwart Gottes in der Seele aus. Unsere Sittlichkeit werde „heteronomisch“, wenn wir sie von einer göttlichen Oberhoheit abhängen ließen. Mit der Ablehnung eines göttlichen Herrenwirkens in der Seele verschwindet der Begriff der „vernehmenden“ Vernunft, der lauschenden Vernunft, zu der Gott gegenüber die empirischen Seelenvermögen des Denkens, Fühlens und Wollens werden; des Ohres auf Gott zu, das ihnen eingesenkt ist. Kant setzt an die Stelle Gottes in der Seele die „praktische“ Vernunft, die den übrigen „empirischen“ Seelenvermögen handelnd gegenübersteht. Im Grunde ist sie selber kein Vermögen der Seele. Nur insofern sie unabtrennbar zur Ausstattung unserer Seele gehört, in unser Bewußtsein eingeschlossen ist, wenn auch als unser „intelligibeles Ich“, kann sie einem Vermögen der Seele gleichen. Der Dualismus der kantischen Lehre tritt zutage.

Man kann versuchen, solchen Dualismus so zu vermeiden, daß man das „Gewissen“ zu einer Funktion innerhalb der empirischen Seelenvermögen zusammenschrumpfen läßt. Man könnte es zu einer Funktion innerhalb des Denkens oder innerhalb des Wollens oder innerhalb des Fühlens werden lassen. Man erhielte so den Begriff, sei es eines Denkgewissens, sei es eines Willensgewissens, sei es eines Gefühlsgewissens. Ob man dann aber nicht aus der Scylla in die Charybdis gerät? Es wird schwer sein, alle Äußerungen, die man dem „Gewissen“ zuschreibt, von denen die eine in diesem, die andere in jenem Gebiete des Seelenlebens liegt,

unter den Hut einer dieser psychologischen Annahmen zu bringen. Es wird deswegen schwer sein, weil sie das, was man „Gewissen" nennt, einseitig immer nur in ein Gebiet des Bewußtseins verweisen. In Kants Metaphysik der Sitten kam solche Verlegenheit nicht auf. Dort war die Einheit des sittlichen Erlebens dadurch verbürgt, daß die eine praktische Vernunft in alle psychischen Bezirke hineinwirkte.

Genug, jene psychologischen Theorien melden sich zum Wort und wollen gehört sein. Ob man das Gewissen in diese oder jene Seelenkammer einreiht, stets sind in der Art, wie das geschieht, zwei Richtungen zu unterscheiden. Man kann annehmen, daß sich das Gewissen innerhalb der Denksphäre, der Willenssphäre oder der Gefühlssphäre von selbst bilde, oder man kann es für einen Besitz halten, der uns dort von Hause aus gegeben sei. Im ersten Falle läßt man das Gewissen „entstehen", im zweiten Falle läßt man es zur angeborenen oder sonstwie selbeigenen Ausstattung der Seele gehören.

Das Schema, um die verschiedenen psychologischen Auffassungen vom Gewissen zu gliedern, sieht demnach wie folgt aus:

1. a) Das Gewissen ist ein apriorisches Element in unserm Denkvermögen: gegebenes Denkgewissen.
   b) Das Gewissen ist dort irgendwie aposteriori entstanden: gewordenes Denkgewissen.
2. a) Das Gewissen ist ein apriorisches Element in unserm Willensvermögen: gegebenes Willensgewissen.
   b) Das Gewissen ist dort irgendwie aposteriorisch entstanden: gewordenes Willensgewissen.
3. a) Das Gewissen ist ein apriorisches Element in unserm Gefühlsvermögen: gegebenes Gefühlsgewissen.
   b) Das Gewissen ist dort irgendwie aposteriorisch entstanden: gewordenes Gefühlsgewissen.

Es gab eine Zeit, in der ich vorwiegend psychologisch eingestellt war. Immer zwar habe ich den genetischen Gewissenstheorien mißtraut. Sie lösen das sittliche Erleben relativistisch und subjektivistisch auf, statt es zu erklären. Um so verlocken-

der erschien der Gedanke des sittlichen Apriori! Ein solches hatte Brentano für das Gefühlsleben behauptet. Aber diese Lehre überzeugte mich nicht. Zeigt sich doch in aller sittlichen Erfahrung die entscheidende Rolle des Willens! Lag es da nicht näher, die Herkunft des sittlichen Erlebens in einer Funktion des Willens zu suchen, in deren Dynamik die Gewissensnötigung entspringe? So dachte ich in meiner „Psychologie des Willens" und den anschließenden Schriften („Das sittliche Leben" und „Glück und Sittlichkeit").

Der hergebrachten Meinung folgt dieser Standpunkt allerdings nicht. Der Wille, das war die gewohnte Annahme, empfängt die Befehle des Gewissens. Wie könnte er sie erzeugen? Entweder wirkt auf ihn die Vernunft; das war die alte Lehre Platos von der Oberherrschaft des denkenden Verstandes über die anderen „Seelenteile". Oder den Willen bewegen Motive, die in unserm Gefühlsleben aufsteigen. Der Annahme vom Wirken der Vernunft entsprach, daß Kant das apriorische Gesetz der Sittlichkeit in das Gebiet des Denkens verlegt hatte, wie Brentano es, entsprechend der Annahme bewegender Gefühle, von selbstevidenten Gemütsbewegungen ausgehen ließ.

Für alle sechs psychologischen Hypothesen des Gewissens, wie sie nach obiger Aufzählung möglich sind, liegen Beispiele in der ethischen Literatur vor. Wir besprechen zunächst

Hypothesen des entstehenden Gewissens

ad 1 b. Die Vorstellung von einem Gewissen, das im Gebiete des Denkens entsteht, steht hinter dem bekannten Spruche „Was du nicht willst, das man dir tu', das füg' auch keinem anderen zu!". Nicht die erhabene praktische Vernunft Kants, sondern der nüchterne und selbstische Verstand spricht so zum Willen. Jedes Verhältnis zu sich selber, jedes Verhältnis zu ideellen und sozialen Werten fällt bei dieser Losung unter den Tisch. Sie betrifft nur unser Verhalten zu den Mitmenschen und läuft darauf hinaus: „Schädige sie nicht, damit sie dich nicht schädigen." „Verletze ihre Gefühle nicht, damit sie die deinigen nicht verletzen!" Z. B. müßte es danach heißen:

„Sage ihnen keine unangenehme Wahrheit, damit sie dir keine sagen!" „Widersprich anderen nicht, damit sie dir nicht widersprechen!" Versucht man das Sprichwort auf positive Handlungen auszudehnen, so kommen gleichfalls merkwürdige Dinge heraus. „Schmeichle anderen, damit sie dir schmeicheln." „Lächle jedes Mädchen an, damit es dich anlächelt!" „Lasse jedermann in allem gewähren, damit jedermann dich in allem gewähren lasse!" „Befriedige die Neugier deiner Mitmenschen, damit sie deine befriedigen!"

Die Oberflächlichkeit des Sprichwortes liegt auf der Hand. Von echtem sittlichen Empfinden ist es meilenweit entfernt.

ad 2 b. Paul Rée in seiner Schrift „Die Entstehung des Gewissens" erklärt das Gewissen für einen vom Staate gezüchteten, durch Gewohnheit erstarkten Willen, gemeinschädliche Handlungen zu unterlassen. Die durch viele Geschlechterfolgen immer neu verhängte Strafe, die die Übertretung staatlicher Verbote ahnde, habe die Bürger daran gewöhnt, den staatlichen Befehl zu vergessen und die betreffenden Handlungen als um ihrer selbst willen verwerfliche zu betrachten. Man meide sie nunmehr von innen heraus.

Auch diese Auffassung geht fehl. Das Mittel des gesetzlichen Verbotes genügt bei weitem nicht, um die ganze Fülle der Erscheinungen des Pflichtbewußtseins verständlich zu machen. Innerhalb des Rahmens der Staatgesetze hat sich eine alle Lebensgebiete umfassende freie Sittlichkeit entwickelt, die sich überhaupt nicht befehlen läßt. Umgekehrt haben die vom Gesetze auferlegten Gebote, z. B. Steuern zu zahlen, polizeiliche Anmeldungen zu erledigen, mit sittlichem Erleben meist recht wenig zu tun.

ad 3 b. Nach Adam Smith („Theory of moral sentiments") soll das Gewissen im Gefühlsgebiete entstehen. Es bestehe in „extensiver Sympathie", die sich folgendermaßen herausbilde: handele ein Mensch gegen einen anderen selbstisch, so berühre das uns als unparteiische Zuschauer antipathisch. Nehme er Rücksicht oder erweise er Liebe, so berühre uns das sympathisch. Diese sympathische und antipathische Beurtei-

lung anderer könne, je öfter sie sich einstelle, nicht umhin, auf die Selbstbeurteilung des Beobachters zurückzuwirken; daher „extensive", auf sich selbst ausgedehnte Sympathie. Man fühlt sich genötigt, selber so zu sein, wie man es an anderen schätzt.

Indessen die Quelle sittlichen Handelns liegt nicht im Zuschauen. Warum handeln denn jene, denen zugeschaut wird, unselbstisch? Sie müssen in sich selber einen Antrieb empfinden, der sie unselbstisch handeln läßt. Andererseits, wie häufig vergreift sich das Sympathiegefühl! Oft werden bloße Schein- und Renommiertugenden mehr geschätzt als echte Sittlichkeit. Unmäßiges Trinken ist in studentischen Kreisen zu solcher Scheintugend emporgelobt worden. Die schlechteren Schüler einer Klasse können oft die besseren nicht leiden; sie erheben eine gewisse Mittelmäßigkeit zum Range eines hoch gewerteten Verhaltens. Auch im gesellschaftlichen Leben kommt dergleichen vor. Sittliches Handeln wird dann als töricht und unpraktisch verlacht. Am Schlusse des Weltkrieges riefen kommunistisch verseuchte Soldaten den stürmenden Kameraden das Wort „Streikbrecher!" zu.

Hypothesen des apriorischen Gewissens

ad 1 a. Den Theorien, wonach das, was wir „Gewissen" nennen, im Laufe des menschlichen Zusammenlebens nach und nach zustande komme, stehen die Hypothesen gegenüber, in denen es für einen apriorischen Einschlag der Seele gilt, der, sei es in diesem, sei es in jenem Bezirke des Seelenlebens gegeben sei. So zunächst im Gebiete des Denkens! Hatte die Regel „Was du nicht willst, das man dir tu'" einen hypothetischen Imperativ bedeutet, mit dem der klügelnde Verstand unsere Scheu vor Nachteil berät, sich also unter die Bedingung unserer Selbstsucht stellt, so wird es denkbar, daß von ihm auch kategorische Imperative ausgehen, in denen er keine dienende, sondern eine herrschende Rolle spielt, z. B. so, daß er uns als Maßstab sittlichen Handelns die Gesetzlichkeit seines eigenen Wesens vorhält. Zieht man von Kants Sittenlehre das metaphysische Beiwerk ab, daß die „praktische Vernunft" die Stimme einer in uns hineinragenden intelligibelen Welt sei,

so bedeutet die Pflicht der Verallgemeinerungsprobe bei Kant, daß uns darin ein apriorisches Verstandesgewissen anspricht. Die „praktische Vernunft", von der die Imperative ausgehen, liest den Sinn der Imperative mit dem Auge des Verstandes. Gemeint ist, daß unser Handeln gesetzesfähig sein müsse, daß es als allgemeines Gesetz müsse gedacht werden können. Nicht gemeint ist, daß das sittliche Handeln im Sinne jenes kategorischen Imperatives bei allen Menschen gleich sein müsse. Der eine macht auf diese, der andere auf jene Maxime die Probe der widerspruchslosen Verallgemeinerung und erkennt, wenn die Probe gelingt, daran seine Pflicht. Kant hat nicht allgemeine Gesetze geboten, sondern nur die Möglichkeit der Gesetzesform verlangt.

Kant kennt auch das „richtende" Gewissen. „Die Ehrwürdigkeit der Pflicht hat nichts mit Lebensgenuß zu schaffen. Sie hat ihr eigentümliches Gesetz, auch ihr eigentümliches Gericht." „Wir stehen unter einer Zucht der Pflicht, die uns nicht unter moralisch erträumten Vollkommenheiten schwärmen läßt und dem Eigendünkel sowohl wie der Eigenliebe Schranken der Demut gesetzt hat." „Kein Mensch, dem die Moralität nicht gleichgültig ist, kann an sich ein Wohlgefallen haben, ja gar ohne ein bitteres Mißfallen an sich selbst sein, der sich solcher Maximen bewußt ist, die mit dem moralischen Gesetze in ihm nicht übereinstimmen." Man fühlt sich dann „im Werte seiner Person sinken." Wie diese Wirkung der praktischen Vernunft auf die Empfindung unseres persönlichen Wertes zustande kommt, das läßt Kant unerörtert. Im übrigen ist über seine Lehre im Hauptteile der Vorlesung schon gehandelt worden (oben S. 163—178).

ad 3 a. Brentanos Schrift „Vom Ursprunge sittlicher Erkenntnis" hebt ein apriorisches Gefühlsgewissen auf den Schild. Der Vorzug des sittlich Gefälligen vor dem sittlich Gleichgültigen beruhe darauf, daß es evident gefalle, das heißt, daß die darauf gerichtete Liebe einen besonderen Charakter innerer Richtigkeit besitze; umgekehrt, der starke Abscheu vor dem Unsittlichen beruhe darauf, daß dieses evident

mißfalle, mit einem in sich als richtig charakterisierten Hasse verabscheut werde.

Brentano übersieht, daß derselbe Charakter innerer Richtigkeit auch außerethischen Gefühlen beigelegt wird, z. B. ästhetischen Gefühlen. Man denke an den Streit, der seinerzeit zwischen Impressionisten und Expressionisten in der Malerei und Dichtung tobte. Jede der beiden Parteien war von der Richtigkeit des eigenen ästhetischen Geschmacks überzeugt. Meint man aber, sittliche Urteile unterschieden sich eben dadurch von den Geschmacksurteilen, daß sich über sie n i c h t streiten lasse, weil das sittlich Gute j e d e r m a n n einleuchtend gefalle, so genügt ein Blick auf die Verschiedenheit sittlicher Anschauungen bei verschiedenen Völkern, um auch diese einschränkende Annahme sofort zu widerlegen.

Brentanos Lehre läßt es nicht anders zu, als daß die „in sich als richtig charakterisierten" Gemütsbewegungen bei allen Menschen dieselben sein müßten, so wie die selbstevidenten Wahrheiten allen Menschen einleuchten, die logisch denken können. Er lebte noch in der Meinung von der notwendigen Einerleiheit der sittlichen Schätzungen. Wir sind auf dem Boden rassischen Denkens von ihrer notwendigen Verschiedenheit überzeugt. In einer germanischen Seele hätte niemals das Wort entstehen können: „So dir jemand einen Streich gibt auf deinen rechten Backen, so biete ihm auch den linken dar!" Der Druck solcher Bibelworte hat lange genug auf den germanischen Seelen gelastet, und wir fühlen uns wahrhaft erlöst, daß das nur Äußerungen eines dienenden, weichmütigen Gottesbewußtseins sind, welches das unsere nicht ist. Von solchem Gottesbewußtsein sind aber vielfach die sittlichen Äußerungen der Völker gefärbt und umgekehrt.

Die Verschiedenheit der sittlichen Einzelauffassungen schließt indessen nicht aus, daß es überall gleichmäßige Funktionen des Seelenlebens gibt, unter deren Lenkung erst, indem sie in die besonderen, zumal rassischen, Anlagen eingreifen, sich die besonderen sittlichen Schätzungen bilden.

ad 2 a. Schon in bezug auf Kants „Praktische Vernunft" betonten wir, daß sie nicht Gesetze für jedermann vorschreibe, sondern nur jedermann anleite, das für ihn sittlich Richtige zu finden, indem er seine Maximen mit der Form der Allgemeingültigkeit durchprobiert. So auch sind in meinen Schriften von 1900, 1901, 1902 die Regeln des synthetischen Vorziehens aufgefaßt. Dort wird ausdrücklich von der sittlichen Ungleichartigkeit der Menschen und Völker bei Gleichheit ihrer Funktionen des „synthetischen Vorziehens" gesprochen.

Wir erinnern uns, was mit dem „synthetischen Vorziehen" in meiner „Psychologie des Willens" gemeint ist. Es bedeutet dort eine apriorische Selbstgesetzlichkeit des Willens, die einzige Annahme, die nach dem Scheitern der anderen psychologischen Gewissenslehren noch übrig bleibe, sofern man überhaupt noch mit psychologischen Mitteln auskommen zu können glaube.

Das „synthetische Vorziehen", so lehrt die „Psychologie des Willens", präge durch seinen eigenen Akt sittlichen Vorrang. Wo es sich im Widerstreite der Motive hinneige, da lasse es das betreffende Motiv im Lichte höherer Würde aufleuchten. Verglichen wir unser Lustbegehren und unser Personwertbegehren, so gebe es den auf Personwert zielenden Motiven, verglichen wir selbstische und unselbstische Motive, so gebe es den unselbstischen Motiven den Stempel einer zu ergreifenden Pflicht. Diese beiden Funktionen seien bei allen Menschen und Völkern gleich, während die Materie, in die sie eingreifen, so verschieden sei, wie es Menschen und Völker gäbe.

„Allen Menschen und Völkern", so heißt es in der Schrift „Das sittliche Leben", „sind nur die Grundregungen des Willens gemeinsam, nämlich die Fähigkeit, überhaupt Zustandswerte, Personwerte und Fremdwerte zu wollen. Daneben aber sind die Menschen für diese oder jene persönlichen oder zuständlichen Eigenwerte, für diese oder jene ideellen, sozialen, religiösen und altruistischen Fremdwerte verschieden empfänglich. Welche zuständlichen Werte sie am meisten schätzen, hängt von physiologischen Verhältnissen, und zwar von ihrer

Rasse und ihrer körperlichen Verfassung ab. Auch die verschiedenen Personwerte und Fremdwerte wirken auf die Verschiedenen verschieden. Kurz, die Menschen unterscheiden sich schon nach ihrer Anlage zu der oder jener Einzelneigung. Dazu kommt die Verschiedenheit der Anlässe, die die Neigungen wecken. Diese Anlässe entstammen der natürlichen und sozialen Umgebung, in der die Völker und die Einzelnen aufwachsen. Die Umgebungseindrücke, wie sie sich fort und fort aufdrängen und immer wieder erneuern, bestimmen den assoziativen Zug der Vorstellungen. Letzterer weckt wieder einen entsprechenden Kreis vorherrschender Neigungen. Diese wirken auf das Vorstellen zurück — ein stets erneuertes Wechselspiel. Hier liegt der Wahrheitskern der Behauptung, daß das Land eines Volkes seinen Charakter bestimme... In dieses ganze, sinnlich belebte Getriebe greifen die beiden synthetischen Vorziehungsnormen, das Willensapriori, ein. Der Einschlag der zweiten Norm verwandelt immerwährend die Ziele der rege gewordenen unselbstischen Antriebe in sittliche Aufgaben, die selbstverständlich ebenso verschieden sind wie der Boden, auf dem sie wachsen. Nach der Natur dieser Aufgaben aber richten sich die möglichen Tugenden von Völkern und Einzelnen."

Dieselbe Erklärung gilt für den Wandel des Aufgabenbewußtseins in der Zeit. „Es gibt sittliche Ideen, die ewig jung bleiben. Sie sind alt, sofern dieselben unselbstischen Neigungen schon Tausende und aber Tausende vor uns bewegt und die früheren Menschen unter dem Einflusse der zweiten synthetischen Vorziehensnorm zu ähnlichen sittlichen Aufgaben, wie die heutigen, geführt haben. Diese Aufgaben behalten ihre Jugendkraft, insofern in uns Heutigen die gleichen Neigungen und Wünsche lodern und sich auf die gleichen Objekte richten. Daneben wachen aber auch neue Ideen auf. Der fortschreitende Kulturgang schafft ja stets veränderte Lagen und hält eben damit den unselbstischen Trieben der Menschen neue eigenartige Aufgaben vor. Wohlgemerkt, die unselbstischen Triebe bleiben dieselben, es sind immer wieder altruistische, religiöse, soziale und ideelle Triebe, aber

es bieten sich ihnen unter den veränderten Verhältnissen neue sittliche Aufgaben. Diese ergreifen den Geist und die Seele und werden ergriffen. Dabei werden keineswegs mit dem Aufkommen der neuen Aufgaben die alten entwertet. Viele alte Aufgaben bleiben ewig jung (z. B. Kindererziehung, Rechts- und Wissenschaftsbetrieb usw.). Nur einige der Aufgaben, die von den Vätern verwirklicht sind, verlieren die treibende Kraft, und das vielleicht nur zeitweise. Das unselbstische Gefallen, das ihnen zugrunde liegt, ist dann satt geworden."[1])

Bei aller Brauchbarkeit, in der sie zunächst erscheint, läßt sich die Lehre vom „synthetischen Vorziehen", das Rangunterschiede zwischen unseren Neigungen stifte, nicht halten. Auch sie kann der Schwierigkeiten nicht Herr werden, die jeder psychologischen Gewissenstheorie, zuletzt dem Begriffe des Gewissens selbst, anhaftet. Schrumpft das Gewissen zu einer Funktion innerhalb eines seelischen Bezirks zusammen, so lassen sich schlechterdings nicht die Äußerungen verstehen, mit denen sich das, was man gemeinhin „Gewissen" nennt, in den anderen Seelenbezirken äußert? Wo kommt im besonderen die Empfindung persönlichen Unwerts her, die uns überfällt, wenn wir, unsere unselbstischen Neigungen verleugnend, in unseren selbstischen Belangen hängenbleiben? In uns nagt dann eine heimliche Unzufriedenheit mit uns selber, das „schlechte Gewissen", das wir gern mit Lügen des Bewußtseins übertäuben. Es ist nicht einzusehen, wie unterlassenes oder in den Wind geschlagenes „synthetisches Vorziehen" uns in jene Unwertempfindung versetzen könnte. Und wo kommt umgekehrt das innere Hochgefühl her, das sich einstellt, wenn wir gegenüber unseren selbstischen Gelüsten und Eitelkeiten den Neigungen über uns hinaus das Ja unseres Willens schenken? Käme das vom getätigten synthetischen Vorziehen? Spränge die höhere Würde, in der es unsere unselbstischen Neigungen gegenüber den selbstischen erscheinen läßt, auf uns selbst über? Mehr noch! Schon mit der Behauptung,

[1]) Aus „Das sittliche Leben. Eine Ethik auf psychologischer Grundlage" S. 268ff. (1901).

daß synthetisches Vorziehen unsere unselbstischen Neigungen in höherer Würde erscheinen lasse, kommen wir ins Gedränge. Unser unselbstischer Willenentscheid besteht keineswegs darin, daß wir uns unseren edel aussehenden Neigungen hingeben. Vielmehr geben wir uns deren Gegenständen hin und schenken ihnen das Ja unseres Willens. Auch nachher stellt sich kein auf unsere Neigungen bezügliches Werterlebnis ein, sondern wir erleben eine Werterhöhung unserer Person. Gerade, wenn wir nicht bei uns stehenbleiben, sondern uns in Werke über uns hinaus wenden, fühlen wir uns selber hinterher wie in Wert hineingehoben. Wir fühlen, daß sich Würde unseres Lebens verwirklicht. Im übrigen: selbst wenn dies Gefühl von unserm unselbstischen Wählen herrührte, so spielt es doch keine Rolle in unserm Wählen. So wenig wir dabei auf eine Wertordnung der Motive blicken, sondern nur auf den Gegenstand unserer Hingabe, so wenig blicken wir auf Werterhöhung unserer selbst. Täten wir es, so würde die Verklärung unseres Lebens mit sittlicher Würde sofort aufhören. Unter diesen Umständen ist nicht einzusehen, was das „synthetische Vorziehen" überhaupt noch soll. Die Wertstiftung, die ihm zugeschrieben wird, verdeckt nur eine metaphysische Folgeerscheinung unseres unselbstischen Vorziehens. Sie verdeckt das Werterlebnis innerer Weihe, die durch unsere Seele geht.

Freilich schreibt die Lehre vom Willensgewissen dem „synthetischen Vorziehen" noch eine andere Leistung zu, nämlich, daß es gerade auch die Gegenstände unseres unselbstischen Wollens mit einem besonderen Wertlicht erfülle.

Unter dem Einflusse derselben Vorziehensnorm, die den Würdeunterschied zwischen unselbstischen und selbstischen Motiven schaffe, so heißt es dort, „will uns das Eintreten für das jeweilige Objekt, auf das die Neigung geht, nur als der einzelne Teil einer unendlichen Aufgabe erscheinen. Zu stets fortgesetzter Betätigung fühlen wir uns getrieben. Immer neue gleichartige Fremdwerte müssen wir mit der Neigung, die einmal rege und sittlich belebt worden ist, aufsuchen. Ein

Schimmer von Ewigkeit und Unendlichkeit tut sich über unserm Werk auf."

Liegt es aber nicht viel näher, diesen „Schimmer von Ewigkeit und Unendlichkeit" auf dieselbe geheimnisvolle Quelle zu beziehen, die uns bei unserm unselbstischen Tun den Adel unseres eigenen Seins schenkt? Das synthetische Vorziehen ist, wird dort ausdrücklich zugestanden, nicht diese Quelle, „Gerade wenn wir unser Selbst verleugnen, gewinnt es einen neuen Wert, der uns wie Ewigkeit anmutet, der uns über die eigene und alle irdische Enge und Kleinheit weit hinausträgt. Da erleben wir", so wurde die Quelle der Personwertsteigerung seinerzeit geschildert, „Gottesnähe". Entsprechend hätte ich auch die Verklärung der Objekte auf „Gottesnähe" deuten sollen.

So stößt auch die Hypothese des Willensgewissens ins Leere. Jede psychologische Begründung der Ethik, jeder Versuch, in unserm Denken oder Fühlen oder Wollen „Gewissensfunktionen" auszumachen, versagt. Es gibt weder eine „praktische Vernunft" in uns, noch evidente Gewissensgefühle, noch enthält unser Wille einen Kompaß, der uns im Widerstreite von Motiven die sittliche Richtung anzeigte. Unser Wollen ist frei und naturlos auch in sich selber. Die Annahme, daß man im synthetischen Vorziehen nur seine Neigungen ordne, reicht nicht an die Grundtatsache des sittlichen Lebens heran. In der echten Ethik ordnet man nicht seine Neigungen, sondern scheidet sich in sich selbst auseinander. Man verspielt oder gewinnt sein Leben als Selbstler oder als Schaffender über sich hinaus, als dionysischer Mensch, der sich auslebt, oder als apollinischer Mensch, der über sich hinauslebt. In der Mitte zwischen beiden steht der selbstische Mensch, der die Unruhe des schlechten Gewissens ein für allemal von sich abweist. Er ist sich selbst der Gegenstand über allen Gegenständen. Auch er vergleicht nicht seine Neigungen untereinander, sondern gibt seinem Ich ohne Vergleich in der Willkürkraft seines freien Willens den Vorzug über alles andere. Es ist auch bei ihm ein letztes Wagnis der ganzen Seele, ein „schöpferisches Vorziehen" im Sinne meiner späteren Schriften. Ob man sich selbstisch oder unselbstisch bestimme, immer zerbricht man seine natür-

liche Einheit und setzt sich als geistige Einheit. Man springt aus der Ebene der Wünsche heraus in das Schicksal hinein, entweder in den Tod des widergeistigen oder in das Leben des geistigen Menschen.

§ 43. Gegebene Wertwesenheiten oder selbstschöpferischer Wertstrom?

Das ethische Denken hat sich in den Versuchen, die Tatsachen des sittlichen Erlebens psychologisch zu begründen, totgelaufen. So müssen andere Wege eingeschlagen werden, um jene Tatsachen gedanklich zu meistern. Nichts mehr vom „Gewissen" als einem aussagenden, befehlenden und richtenden Vermögen! Der Begriff „Wertordnung" ist Trumpf geworden. Man nimmt sie nicht, wie in meiner Lehre vom Willensgewissen, als eine Rangordnung, die sich im „synthetischen Vorziehen" erst herstelle, sondern kehrt zur platonischen Denkweise zurück.

Es gebe, so geht die neuere Lehre, eine objektive und absolute Rangordnung von Werten. Diese Werte seien von mannigfacher Art. Wir hätten es mit ökonomischen, vitalen, ästhetischen religiösen Werten usw. zu tun. Die Rangordnung zwischen ihnen sei verhältnismäßig einfach, es ließen sich leicht allerlei Stufenfolgen — Dienstwerte, Strahlwerte und immer höhere Werte — unterscheiden. In einem in sich als richtig charakterisierten Vorziehen würden wir uns solcher Gliederung schauend bewußt. (Max Scheler.)

Wir haben uns im Laufe der Vorlesung überzeugt, daß solcher, aus Griechenland hergeholter Wertontologismus überhaupt fehlgeht. Außerdem haften ihm innere Schwierigkeiten an, auf die Nikolai Hartmann in sorgfältiger Untersuchung hingewiesen hat. Er warnt davor, jene Gliederung, sofern es sie gäbe, für leicht durchsichtig zu halten, so daß wir einfach abzulesen brauchten, welcher Ort und damit welcher Rang jedem Werte zukomme, womit es uns dann ermöglicht sei, jeden Wertkonflikt zu lösen. Wir seien zuletzt doch auf uns selber angewiesen, wir könnten uns nicht auf ein einleuchtendes Wertgefühl des Vorziehens verlassen. Nur durch einen

Machtspruch, darin wir Verantwortung und Schuld auf uns nähmen, könnten wir die Wertkonflikte für uns entscheiden, nicht objektiv lösen. Deshalb müßten wir echter Initiative fähig sein, wir müßten freie Wesen sein. Nichtsdestoweniger glaubt auch N. Hartmann, daß es eine objektive Wertordnung in einem Reiche idealer Wertwesenheiten geben müsse. Auch er beharrt in statischem Denken.

Mich hat die Erfahrung, daß man im sittlichen Tun eine innere Wertdurchwesung erlebt, die man niemals sich selber geben kann, die im Gegenteil ausbleibt, wenn man sie absichtlich herbeiführen will, anders belehrt[1]). Der Wert oder Unwert, der uns hier überfällt, kommt aus dem Naturlosen und hat mit allem, was sonst als Wert gegeben zu sein scheint, nichts zu tun. Ist man doch auch sich selber als bloßes Ich nur Werterscheinung! Das bestätigt sich in Gefühlen der Langeweile, der Leerheit, sofern man bei sich stehen bleibt. Aber wenn wir den Weg der Hingabe gehen, uns tätig über uns hinaus bestimmen, dann fühlen wir unsere Seele geadelt. Man fühlt sich in einen Wertstrom hineingenommen, der vorher nicht da war, und der es eben ist, der einen adelt. Er bricht, an unseren freien Willensentscheid geknüpft, aus dem Naturlosen hervor. Wir merken, wir sind nicht durch unser bloßes Sein im Adel, wir werden es immer nur durch unsern Willen. Wäre unser Sein noch so gering, durch unsern Willen kann es zu einem inneren Juwel werden; und wäre unser Sein noch so hoch gestimmt, durch unsern Willen kann es zu Schmutz und Unrat werden. Im bloßen Sein hat man ohne Willen so wenig Wert wie eine Pflanze. Aber nicht unser Wille erschafft sich diesen Wert; wollte man ihn in sich erschaffen, so bliebe er unweigerlich fern. Er schafft sich aus ungründiger Tiefe von selbst in der Seele, wenn man sich zu Selbstzucht und Hingabe über sich hinaus bestimmt.

Dies alles beweist, daß moralische und religiöse Werte nur in inwendigem Erleben aufsteigen können. Darum ist es grundverkehrt, sie mit anderen „Werten", ökonomischen, vitalen und

[1]) Vgl. meine Schriften „Das Ungegebene" (1921), „Ethik" (1925), „Gott. Jenseits von Theismus und Pantheismus" (1928).

sonst welchen zu vergleichen, sie mit diesen zusammen in ein objektives Wertreich zu verlegen, in dem es Rangstufen geben müsse. Was dort angeblich geordnet und in festen Stufenfolgen erschaut wird, sind für mein Denken nur „Werterscheinungen". Es sind Beziehungswerte, in denen das Gegebene aufeinander bezogen erscheint. Alles, was ist, wird von einem Netzwerke erscheinender Werte umspannt, es kann so oder so in Regungen des Gefallens für ein wertendes Subjekt gegeben sein. Wesentlich sind nur die Werterscheinungen unseres Zustandes, unserer Selbstbespiegelung, die altruistischen, ideellen und sozialen Werterscheinungen; denn an ihnen erprobt sich unsere Willensrichtung. Immer sind wir dabei im Gebiete des Gegebenen, des Relativen und Komperativen. Da gibt es immer ein Größer und Kleiner, ein Mehr und Minder, ein Stärker und Schwächer, ein Näher und Ferner. Eben das nenne ich „Werterscheinung".

Aber die entfaltete Welt ist nur der Erstling einer Aufbruchbewegung. Sie ist hervorgestiegen aus weltloser Tiefe, die nicht zur Ruhe gekommen ist dadurch, daß es zu jener gekommen ist, sondern die in Spannung bleibt. Sie zielt darauf, Wertwesentlichkeit in das Gegebene hineinzuformen, ewig Sinnhaftes in dessen Vergänglichkeit zu verflößen. Das kann nur geschehen, wenn ihr ein freier Wille entgegenkommt. Selber naturlos ist er der Kanal, der die Natur mit dem Naturlosen verbindet. Das inwendige Wertleben, das sich in uns über unseren Lebensentschließungen erschafft, ist der einzige Realwert, den es gibt. Er kann überhaupt nicht mit den übrigen „Werten" verglichen werden, läßt sich auch nicht als deren oberste Spitze denken. Er ist unvergleichbar und unmeßbar, nicht Werterscheinung, nicht Beziehungswert, sondern absoluter Wert, Selbstwert und Wahrwert, und davon werden alle moralischen Werte gespeist.

So z. B. die Ehre! Ehre ist kein naturhafter Wertbegriff. Im ganzen System der Werte, wie es die anderen aufgestellt haben, hat sie keinen Platz. Da gibt es nur einen biologischen Wert der Person vor sich selber, sofern sie lebt oder sich mit anderen vergleicht oder ihre Kräfte ausstrahlt. Ehre ist vielmehr

ein Wert, der erst mit unserm Persönlichkeitwerden anhebt, der in einem aufgeht, wenn man sich in tätiger Selbstbestimmung einen Lebenssinn gegeben hat. Nur als Träger und Wahrer dieses Lebens*sinnes* hat man Ehre, und solche Ehre gilt dann mehr als das biologische *Leben*. Sie ist keine Vervollkommnungseigenschaft, sondern eine Verwesentlichungsqualität. So lassen sich auch alle übrigen „geistigen" Werte nicht in das sog. Reich der übrigen Werte eingliedern. Auch sie stammen aus verwesentlichenden Kräften, mit denen uns Ewigkeit ergreift.

Bei dieser religionsphilosophischen Wendung ist es nicht mehr möglich, von „synthetischem Vorziehen" im alten Sinne der „Willenspsychologie" zu sprechen. Es kommt ja überhaupt nicht mehr darauf an, daß man Ordnung zwischen seinen Neigungen stiftet, sondern darauf, daß man sich Einheitssinn seines Lebens anschafft und diesen Einheitssinn selbstisch oder unselbstisch bestimmt. Auf den Willensakt, durch den das geschieht, geht der Name des synthetischen Vorziehens über, das nun auch „schöpferisches" (Charakter prägendes) Vorziehen heißt.

Dies „synthetische" Vorziehen kann ebensogut den selbstischen, wie den unselbstischen Neigungen den Sinn unseres Lebens entnehmen. Da ist keine apriorische „Willensnorm" in uns tätig, die unsere unselbstischen Neigungen über die selbstischen stellte, keine Waagschale, die durch ihren Ausschlag ein „höher" und „nieder" kundgäbe. Man selber wird auf die Waagschale von Wert oder Unwert gelegt im Wagnis des Lebens. Da kommt über den Menschen heilige Weihe; da heißt es aber auch, daß „die Glocke tönt bang und schwer, als ob der Tod darinnen wär'". Solchem Willenswagnis des Menschen ist N. Hartmann zunächst gekommen. Er spricht von unserer „Entscheidung aus Freiheit heraus", schließt aber die Augen vor der Bewegung der Tiefe, die sich mit echter Entscheidung verbindet. Die Entscheidung, die er nennt, ist nur ein Sprung ins Dunkele seitens des Menschen, weil uns nicht vergönnt sei, das objektive Verhältnis der Werte zu kennen. Nein, die objektive Wertewelt *gibt* es nicht. Vor

unseren geistigen Augen steht keine in Nebel gehüllte Werttafel, sondern von innen her ergreift uns ein lebendiger Wertstrom. Er trifft unsere Wesensmitte, erfüllt unser Denken mit Ideen, unser Fühlen mit Wertweihe und unser Wollen mit dem Bewußtsein der Pflicht. Von ihm geht all das Erleben aus, hinsichtlich dessen viele noch immer so billig von einem „Vermögen" des „Gewissens" sprechen und glauben von einem „Gott", der es uns gegeben habe, sprechen zu sollen.

III. DIKTATE ZU DEN ETHIK-VORLESUNGEN

(Aus verschiedenen Jahrgängen gesammelt)[1]

1. PSYCHOLOGISCHE VORAUSSETZUNGEN

§ 1. Das Gefallen und seine Sättigung

1. Alles Werterleben beginnt damit, daß uns Werterscheinungen vor die Seele treten. „Werterscheinungen" nennen wir die Gegenstände unseres Gefallens. „Unwerterscheinungen" sind die Objekte unseres Mißfallens.

2. Gefallen und Mißfallen unterscheiden sich von Lust und Unlust. Erstere sind Akte des Wert- oder Unwerthaltens von zielender Art, Lust und Unlust sind bloße Weisen, wie uns zumute ist. Sie sind rein zuständliche Bewegtheiten ohne jede Spur von Richtung auf etwas.

3. Lust und Unlust können selbst Gefallens- bzw. Mißfallensziel sein, sind daher kein Gefallen bzw. Mißfallen, sondern Gefallendes bzw. Mißfallendes. Auch vieles andere kann Gegenstand des Gefallens und Mißfallens sein.

4. Lust und Unlust haben Stärkegrade. Mißfallen und Gefallen unterliegen der Stättigung und der Leerheit. Alles, was uns in einer bestimmten Richtung besser als anderes gefällt, sättigt unser Gefallen mehr als das, was uns in der gleichen Richtung minder gefällt, d. h. im Vergleiche damit Mangel, Wertleere einschließt. Gefallen im Zustande der Wertleere heißt „Bedürfnis" (Willenshunger) und ist mit der zuständlichen Erregung des Wünschens verbunden. Je leerer das Gefallen ist, um so mehr müssen wir wünschen. Gefallen im Zustande der Sättigung heißt „Befriedigung" (Willensgenüge)

[1]) Die Paragraphenzählung stimmt nicht mit der Paragraphierung der oben abgedruckten Vorlesungen überein.

und ist, indem das Wünschen aufhört, mit Befriedigungslust (Genugtuungsfreude) verbunden.

§ 2. Die Arten der Motive

1. Wunschstarke Gefallensregungen und das von Mißfallen geweckte Widerstreben heißen „Motive". Es gibt fünf Arten der ersteren: a) Die sinnlichen Motive richten sich auf eigene Lust. b) In den rüstigen oder selbstgefälligen Motiven gefällt man sich als Person. c) Die altruistischen Motive gehen auf das Wohl von Mitmenschen. d) Die sozialen Motive haben das Bestehen und Gedeihen menschlicher Gemeinschaften zum Gegenstand. e) In den ideellen Motiven fühlt man sich von Sinngeltung bewegt. In den Motiven der beiden ersten Arten sind wir selbstisch, in den Motiven der drei anderen Arten sind wir unselbstisch, über uns hinaus, eingestellt.

2. Wir nennen Lust die „Werterscheinung unseres seelischen Zustandes". Macht, Schönheit, Ehre usw. sind die „Werterscheinung unserer Person". Die Gegenstände unselbstischer Gefallensregungen nennen wir „Fremdwerterscheinungen". „Fremdwert" bedeutet hier, daß dem Handelnden etwas anderes als er selbst wert ist, so wert, daß seine eigenen Belange dagegen zurückstehen können. Insofern es ihm wert ist, ist es ihm nichts Fremdes, sondern Seelennahes. Aber gegenständlich ist es gegenüber seinem persönlichen Dasein ein „Anderes", ein „Gegenüber", insofern „Fremdes", auf das er mit einem „Gefallen über sich hinaus" zielt.

§ 3. Der fortschreitende Motivwandel

Die geschichtliche Entwicklung zeigt, daß das Tun der Menschen mit sinnlichen und selbstgefälligen Motiven zu beginnen pflegt. Im Gefolge solcher Handlungen erwacht vielfach unselbstisches Gefallen. Nunmehr verschiebt sich mit auffallender Regelmäßigkeit der Beweggrund des Verhaltens dahin, daß man sich angemutet fühlt, vornehmlich im Sinne dieses neuen Erlebens zu handeln. (Wilhelm Wundt, „Die Heterogonie der Zwecke".)

Auch innerhalb der Reihe der unselbstischen Motive gibt es Übergänge von einem zum andern. Z. B.: Aus dem Vorgesetztengehorsam im friderizianischen Staate entstand freie Pflichtgesinnung gegenüber den Forderungen des Staates, die man als etwas Überpersönliches empfand. Goethe: „Ist Gehorsam im Gemüte, wird nicht fern die Liebe sein." Fichte: „Der Wunsch Jugendlicher, von anderen geachtet zu sein, setzt sich in den Wunsch um, sich selbst achten zu können."

Zusatz: Es kann auch zu rückschreitendem Motivwandel kommen, der dann meist mit Beschönigungen der Handelnden vor sich selbst einhergeht. „Schlechtes Beispiel verdirbt gute Sitten." Gutes Beispiel Führergenie, reißt versumpfendes Leben wieder in die Höhe.

§ 4. Das Zentrierungsgesetz

Alle Regungen des ungesättigten Gefallens und des Mißfallens wirken zentrierend auf das Vorstellen. Das heißt: die Regungen des ungesättigten Gefallens bringen es mit sich, daß sich solche Vorstellungen um sie scharen, durch deren Inhalt das Gefallen mehr und mehr gesättigt wird. Alle Regungen des Mißfallens lassen einen Kreis solcher Vorstellungen um sich entstehen, die das Mißfallen immer ungesättigter machen. Hierauf beruht aller Optimismus.

§ 5. Die Lüge des Bewußtseins

Auch sie hängt mit dem Zentrierungsgesetz zusammen. Man täuscht sich mit beschönigenden Vorstellungen vor sich selber, um einem verborgenen Mißfallen an sich zu entrinnen. Man fühlt geheimen persönlichen Unwert, gegen dessen mißfällige Empfindung man sich dunkel wehrt, und nun scharen sich um dies Mißfallen Vorstellungen, die geeignet sind, es zu sättigen. Man schätzt nach eignem Maß sich selbst zu groß und leider andere oft zu klein, nämlich solche Menschen, deren besseres Verhalten das Gefühl eignen Personunwerts belebt. Dies Gefühl entfesselt eine Vorstellungsbewegung, in der man jene herabsetzt, um sich selber erträglicher finden zu können. Vgl. „Psychologie des Willens", S. 120ff., 183ff.

§ 6. Die subjektive und die objekte Seite der Neigungen

1. „Neigung" zu einem Gegenstande bedeutet, daß er uns gefällt und dadurch zur Werterscheinung für uns wird. Er „begegnet" uns innerlich. Seele und Gegenstand „neigen" sich zueinander, sie begrüßen sich. Das ist die objektive Seite der Neigungen. Ihre subjektive Seite ist, daß sie, je nachdem der Gegenstand mehr oder minder gegenwärtig ist, vom Zustande der Leerheit in den Zustand der Sättigung übergehen. Dieser den Neigungen einwohnende Drang, sich an dem Gegenstande satt zu leben, macht das Triebartige an ihnen aus. Man könnte ihn als unsere bloße „Neiglichkeit", als das „Gelüsten" nach dem Gegenstande bezeichnen.

2. Den beiden Seiten der Neigungen entspricht ein doppeltes Verhalten zum Gegenstande. Entweder spielt er nur die Rolle eines Mittels zur Bedürfnissättigung. Dem Menschen kommt es nur darauf an, in der Richtung auf den Gegenstand sich auszuleben — das ist die triebhafte Lebensführung; oder der Gegenstand wird einem als solcher lieb, seine Werterscheinung bedeutet uns etwas in sich selber. Zwischen ihm und mir bildet sich eine geistige Gemeinschaft. Im ersteren Falle wird der Gegenstand um sein eigenes Recht verkürzt, weil der Handelnde nichts will, als sein daran satt werdendes Leben. Es bleibt deswegen gleichgültig, an welchem Gegenstande man sich befriedigt, wenn man nur sich „befriedigt", den Gegenstand „genießt": das „Befriedigungsleben der naturhaften Individualität".

Zusatz. Der Mensch als Natur ist die einheitslose Summe seiner Bedürfnisse, die in labilem oder stabilem Verhältnis ihrer Wunschstärken zueinanderstehen können. Ihr stabiles Verhältnis bezeichnen wir als „Naturell". Ein harmonisches Naturell gefällt ästhetisch (Die schöne Seele).

3. Die triebhafte Lebensführung führt dazu, a) daß die Gegenstände der Neigungen ihren geistigen Gehalt in der Seele des Handelnden verlieren, b) daß sein eigenes Sein, von der Vielzahl der Wünsche hin- und hergezogen, zerflattert, ein-

heitslos auseinanderbricht, c) daß bei allem Freiheitsgehaben seines Temperamentswillens niemals die Freiheit seiner Tiefe, die Selbsterschaffungstat wesenhafter Freiheit, aufbricht. Es kommt bei ihm bestenfalls zur „Willkürwahl" oder zum „analytischen Vorziehen" des biologischen Ich (siehe § 8); es kommt nicht zum „synthetischen Vorziehen" der sich selbst erschaffenden Persönlichkeit.

4. Die subjektive Seite des Neigungslebens ist einseitig von den Romantikern betont worden (sich in die Abgründe der Seele stürzen), dann von Schopenhauer (in der metaphysischen Gestalt des blinden Urwillens), später von Nietzsche (Proklamierung einer dionysischen, affekterfüllten Lebensführung), neuerdings von Klages. Alle diese Philosophen haben die dem Neigungsleben immanente Geistigkeit übersehen oder abgewiesen, die überall dort gegeben ist, wo sich in der Seele die objektive Beziehung der Neigungen auf ihren Gegenstand durchsetzt. Fichte hat die Sicht auf den Gegenstand „Idee" genannt. In seinen Spuren geht die spätere Metaphysik Schellings, nach dem sogar innerhalb des Göttlichen das triebhafte, subjektive Element (Welterschaffung), und das objektive, ideelle Element (Welterlösung) miteinander kämpfen.

§ 7. Der Glückstrieb

Der „Hedonist" (griechisch „Hedone"-Vergnügen) glaubt, daß Glückseligkeit im Erleben von Lust bestehe. Der Lebenshungrige glaubt, daß Glückseligkeit in der Befriedigung jedes Triebes besteht, der an der Reihe ist. Alles Streben gehe auf Triebsattheit. Für andere heißt es: „Vor jedem steht ein Bild, des, das er werden soll, solang er das nicht ist, ist nicht sein Friede voll." Darüber hinaus gibt es eine geheime Unruhe im Menschen, die ihm sein Sein überhaupt leer erscheinen läßt, solange sein Denken und Tun nur um ihn selber kreist.

§ 8. Vom Motivenkampf und vom „Wählen"

Wunschstarke Gefallensregungen können einander entgegengesetzt in der Seele spielen: der sog. Kampf der „Motive". Er kann in verschiedener Weise ausgehen:

1. Dadurch, daß eines der beiden Motive zum „Stoßmotive“ wird und dadurch das andere aus dem Bewußtsein verdrängt: blinder „Motivzwang“, kein Wählen.

2. Man greift von den beiden Motiven, sofern sie gleich angenehm, gleich unangenehm oder gleich gleichgültig erscheinen, eines nach Belieben heraus: Willkürwahl.

3. Man zieht ein Motiv dem anderen vor: „Vorziehenswahl“. Dies Vorziehen kann naturhaft oder geistig sein. a) Im naturhaften (analytischen) Vorziehen erhebt man das wunschstärkste Motiv zum Beweggrund. Man richtet sich bewußt nach dem Grade des Wünschens. b) Im „synthetischen“ oder „schöpferischen“ Vorziehen stiftet man sich einen festen Einheitssinn seines Lebens und läßt ihn über das Verhältnis der Motive entscheiden. In solchem einheitsförmigen Wollen ist Regel und Geistigkeit. Es ist Willkürwahl, in der sich die Willkür selbst aufhebt.

§ 9. Vom biologischen Ich zum geistigen Selbst

Das einheitsförmige Wollen entspringt in der Wesensmitte des Menschen und ist ein auf Dauer gestelltes synthetisches Vorziehen. Es überordnet allem Wunschdrange die Einheit unseres Wesens (wir bauen uns ein „Selbst“ auf) und befreit sich aus dem Netze bloßer Neiglichkeit. Hatten sich in letzterer Ichbezüge und Sachbezüge unklar gemischt, so findet sich der nun „Persönlichkeit“ werdende Mensch vor die klare Entscheidung gestellt, ob er seine Eigenwerterscheinung zum Sinne seines einheitsförmig werdenden Lebens machen, oder ob er seinem Dasein im Ergreifen des Gegenständlichen, das als „Fremdwerterscheinung“ in seinen Neigungen lebt, einen Sinn über sich hinaus geben will. Sein synthetisches Vorziehen, durch das er den Wert seiner Person über den Rausch seiner Zustände setzt, ergänzt sich dann durch ein weiteres synthetisches Vorziehen, durch welches er den inhaltlichen Sinn seines persönlichen Lebens selbstisch oder unselbstisch bestimmt. Er bestimmt sich selbstisch, wenn er unter Gesichtspunkten der Macht, des Nutzens, der Eitelkeit seine Eigenwerterscheinung allen Fremdwerterscheinungen voranstellt. Er be-

stimmt sich unselbstisch, wenn er seinen altruistischen, sozialen oder ideellen Fremdwerterscheinungen den Rang über seinen Eigenwerterscheinungen gibt.

Zusatz. Man kann auch die eigene Lust zur Regel seines Lebens machen und ordnet ihr dann die Ehre der eigenen Person unter. So der Hedonist, der jede kommende Einzellust ergreifen will, und der Epikureer, der möglichst hohe Lustsummen erzielen will.

§ 10. Der Begriff „Geistigkeit"

1. Wer sich in synthetischem Vorziehen entscheidet, zu welcher Art seiner Neigungen er sich bekennen will, um aus ihnen die Lebensinhalte zu nehmen, an denen er im Konflikt mit den Inhalten anderer Neigungen festhält, der wird um den Preis scheinbarer Entzweiung des naturhaften Ich zur geistig belebten Persönlichkeit. Jene Einheitswahl macht ihn zum Menschen entweder seines sinnlichen oder rüstigen, seines selbstischen oder unselbstischen Seelentums. Wer seinem Leben den Sinn selbstischen Seelentums gibt, heißt „widergeistig" („geistig" mit negativem Vorzeichen). Wer sich unselbstisch bestimmt, heißt im engeren Sinne „geistig" („geistig" mit positivem Vorzeichen). Im Vorziehen der rüstigen Motive vor den sinnlichen Motiven erscheint eine werdende, noch unaufgeschlossene Geistigkeit.

Ungeistig ist, wer sich seinen Launen oder wechselnden Wunschstärken verschreibt oder blindem Motivzwange nachgibt.

2. Geistigkeit ist der Aufbaustrom eines Selbst. Geistigkeit ist aber nicht ein besonderer Bestandteil unseres stehenden Seins, wie diejenigen meinen, die den Menschen aus Leib, Seele und „Geist" (pneuma) bestehen lassen. Sie ist im besonderen keine übersinnliche Natur, die unserer sinnlichen Natur beigefügt wäre (Der „nus poietikos" des Aristoteles, das „intelligibele Ich" Kants). Ebensowenig ist Geistigkeit ein unsichtbares Milieu (die Geistwelt Steiners, der objektive Geist Hegels), das uns irgendwie umfinge oder um uns herumgelagert wäre; noch ist sie die uns durchlebende höhere Ver-

nünftigkeit einer Weltseele, mit der wir verflochten wären (Fechner), sondern Geistigkeit ist die neue Art unseres Lebens, die entsteht, wenn wir uns, hineingreifend mit der naturlosen Kraft unseres freien Willens in unsere naturgegebenen seelischen Anlagen, aus einem Triebmenschen des Augenblicks zu einem dauernden Persönlichkeitsmenschen umschaffen.

Worin die geistige Belebung des synthetisch vorziehenden Menschen näher besteht, das läßt sich nur metaphysisch ausmachen. Psychologisch ist es ein rätselhafter Vorgang.

Zusatz. Blinde Neiglichkeit gegenüber einem Gegenstande oder sachliche Treue zu ihm, das sind die verschiedenen Einstellungen angesichts eines Gegenstandes. Die zweite Weise geistiger Stellungnahme ist, daß man sich im Widerstreite verschiedener Neigungen so oder so entscheidet. Hierfür stehen die Prädikate „sittlicher Werthaltung“ bereit.

2. ERSTER ABSCHNITT DER ETHIK: DAS SITTLICHE HANDELN IM URTEILE DES ZUSCHAUERS ODER VOM „ÖFFENTLICHEN GEWISSEN“

§ 11. Das Wesen der sittlichen Beurteilung

Die sittlichen Bewertungen sind unbezweckt. Die „sittlich gut“ genannten Handlungen gefallen ethisch um ihrer selbst willen. Man lobt sie nicht, weil man davon einen Nutzen für sich selbst, für andere oder für die Allgemeinheit absieht, sondern es ist unselbstisches Lob, wie es seitens des Täters Fremdwerten gegenüber unselbstisches Handeln ist.

2. Das moralische und das ästhetische Urteil über einen Menschen unterscheiden sich von allen sonstigen Urteilen dadurch, daß sie nicht auf den Beziehungswert des Menschen, sondern unmittelbar auf ihn selbst gehen. Das ästhetische Urteil bewertet die wohlgefällige oder mißfällige äußere Erscheinung seiner selbst oder seines Verhaltens. Das moralische Urteil erfaßt ihn in der naturlosen Freiheit seines Willens.

3. Gerechtigkeit und Billigkeit sind Wertungsarten, in denen Menschen in bezug aufeinander verglichen werden.

§ 12. Die Zweige der Ethik

1. Je nach den Motiven, aus denen die Menschen handeln, unterscheiden wir die Eigenwertmoral und die Fremdwertmoral. Die erstere bewertet das Handeln, das sich im Gebiete des Ich, die letztere bewertet das Handeln, das sich im Gebiete des Du, des Es, des Wir bewegt. Dementsprechend unterscheiden wir in der Fremdwertmoral

a) Die altruistische Ethik: andere Menschen sind Gegenstand des unselbstischen Handelns. Beispiel: der Menschenfreund.

b) Ideenethik: das unselbstische Tun richtet sich auf Ideelles (Wahrheit, Schönheit, Gerechtigkeit). Beispiel: der Wahrheitsfreund.

c) Soziale Ethik: das unselbstische Tun richtet sich auf menschliche Gemeinschaften. Beispiel: der Patriot.

2. Nicht jedoch die Motive selbst sind das Maßgebende in der sittlichen Beurteilung, sondern die Willensentscheidungen, die hinter den Motiven stehen und kraft derer man den in der Handlung hervortretenden Motiven den Vorzug vor anderen entgegenstehenden Motiven gegeben hat. Immer wird in der Seele des Handelnden ein selbstschöpferisches Vorziehen vorausgesetzt.

3. In der Personwertethik handelt es sich um Willensentscheidungen zwischen sinnlichen und rüstigen Motiven: die römische virtus (justum et tenacem propositi virum), die griechische Sophrosyne, die germanische Ehre, die indische unerschütterliche Schicksalswilligkeit.

In der Fremdwertethik handelt es sich in allen ihren Zweigen um Willensentscheidungen zwischen selbstischen und unselbstischen Motiven zugunsten der unselbstischen Motive. Paulus: „Wenn ich mit Menschen- und Engelszungen redete und hätte der Liebe nicht, so wäre ich ein tönendes Erz oder eine klingende Schelle.“ Sokrates und Giordano Bruno haben der Wahrheit zuliebe ihr Leben gelassen. „Dulce et decorum est, pro patria mori.“

4. Die Tugend der Selbstzucht gegenüber ungeordnetem Triebleben gehört in beide Teile der Ethik. Die moralischen

Urteile sind hier wie dort Bewertungsregeln geistiger Selbsterschaffung im charakterprägenden Vorziehen. Für ein Handeln aus Laune, Willkür, blindem Trieb wird der sittliche Wert abgelehnt.

§ 13. Gerechtigkeit und Billigkeit

Hier handelt es sich um Beziehungswertungen im Vergleich von Menschen miteinander. 1. Der Grundbegriff des Rechts, der aus Achtung vor sachlicher Wahrheit fließt, ist Billigkeit. Der Sinn von Billigkeit ist, Lebewesen einander gleich zu werten, wenn in ihnen selber kein Grund vorliegt, sie in der zugrunde gelegten Beziehung verschieden zu werten, und sie untereinander ungleich zu werten, wo in ihnen selber der Grund liegt, sie verschieden zu werten.

2. Richtiges Recht ist, daß Billigkeit, vom Staate aus gesehen, Seele der Gesetzgebung wird. Man sagt insofern, daß der innere Wille des Rechts auf Billigkeit ziele. Geschaffenes Recht ist aber oft unbillig, und so erhebt man das richtige Recht zu einer Idee, die dem Staate vorgeschrieben wird. Es ist die Idee der sozialen Gerechtigkeit.

3. Der Begriff der Billigkeit, mit dem Herzen ergriffen, ist „freie Gerechtigkeit". Man vergleicht dann auch die eigene Leistung nur nach Billigkeit mit den Leistungen der anderen, d. h. man schreibt die Idee der Gerechtigkeit sich selbst vor und betätigt so Ideenhingabe.

§ 14. Näheres zur altruistischen Ethik

1. Für Handlungen, die das Verhältnis von Menschen zu Menschen betreffen, gilt seitens des unbeteiligten Zuschauers W (gU) und W (Gu), d. h. moralischer Tadel (W-Wertgröße) trifft Handlungen, in denen man nicht ansteht, der Absicht nach (erste Stelle der Klammer) eigenes Wohl (g) mit fremdem Schaden U (als Miterfolg, zweite Stelle der Klammer) zu erkaufen. Moralisches Lob tritt ein, wenn umgekehrt der Wille zu helfen, zu dienen, zu erfreuen (G) die Rücksicht auf sich selbst überwiegt, so daß eigener Nachteil (u) in Kauf genommen wird. Er gibt vier Prädikate der moralischen Wert-

schätzung: auf der Lobseite „verdienstlich" und „korrekt", je nach dem Grade des eigenen Nachteils, und auf der Tadelseite „verwerflich" und „verzeihlich", „läßlich" (je nach dem Verhältnis des beabsichtigten, anderen zugefügten Übels zum eigenen Vorteil.

Unterlassenes Verdienstliches ist verzeihlich, und umgekehrt. Unterlassenes Korrektes ist verwerflich, und umgekehrt (Meinongs Unterlassungsgesetz).

2. Wiederholen sich die Handlungen, so steigern sich diese Prädikate zu „heldisch", „gewissenhaft", „rücksichtslos" und „verbrecherisch".

3. Die sittliche Wertschätzung altruistischen Wollens geht weit über die landläufige Regel der Gerechtigkeit: „Was du nicht willst, das man dir tu', das füg' auch keinem andern zu!" hinaus. Diese Regel ist ein Ratschlag des Verstandes für selbstisch denkende Menschen, die mit Vergeltung rechnen. Aber in der Abstufung „korrekter" und „verdienstlicher", „läßlicher" und „verwerflicher" Handlungen beeinflußt den Beurteiler ein besserer Maßstab der Gerechtigkeit, indem er den verhältnismäßig steigenden Verlust (u) auf der Seite des Handelnden und den steigenden Gewinn (G) auf der Seite des von der unselbstischen Handlung Betroffenen mit wachsendem sittlichen Lobe, im umgekehrten Falle mit wachsendem Tadel ausgleicht.

§ 15. Der Grund der sittlichen Wertschätzung

A. Gemeinnützlichkeit

Unselbstisches Wollen, sagt man, werde gelobt, weil es gemeinnützlich, selbstisches werde getadelt, weil es gemeinschädlich sei.

Kritik: Heißt „gemeinnützlich" soviel wie „vorteilhaft für die Mitlebenden" („der Mensch ist des Menschen bestes Haustier"), so wäre der Grund, warum man die Selbstlosigkeit anderer schätzt, die eigene Selbstsucht. Dem Gegenstande der sittlichen Wertschätzung widerspräche ihr Motiv. Erst wenn nicht an das Wohl der einzelnen im Staate, sondern an das

Wohl des Staates selbst gedacht wird, und wenn man den Staat nicht mit der Summe seiner gegenwärtigen Bürger zusammenfallen läßt, wird die Rede „sittlich gut = gemeinnützlich" einwandfrei. Sie erhält den Sinn, daß die Rücksicht der Bürger aufeinander Bestand und Blühen des Staates verbürge („Eintracht ernährt, Zwietracht verzehrt").

Eben dieser Sinn ist aber zu eng, um die Vereinerleiung des sittlichen Guten mit dem Staatswohl tragen zu können. Denn es gibt sowohl Sittliches, das nicht staatsnützlich ist (z. B. Freundestreue), wie es Staatsnützliches gibt, das nicht sittlich ist (Die Besoldung von Spionen, der „secret service").

Anm.: Gegenseitige Selbstentäußerung der Bürger verlangt der Staat nicht. Vielmehr sucht er das für sein Bestehen zuträgliche Verhalten der Bürger dadurch zu sichern, daß er ihre Arbeitskraft für seine Zwecke in Bewegung setzt, indem er den Anreiz besoldeter Ämter schafft.

B. Sympathie?

Ehrliebendes und unselbstisches Wollen wird gelobt, weil es dem neutralen Zuschauer sympathisch gefällt. Ehrloses und selbstisches Wollen wird getadelt, weil es den neutralen Zuschauer antipathisch berührt.

Vorbemerkung. Es kommt hier auf Sympathie mit der Handlung, nicht auf Sympathie mit der Person an. Kann doch das Handeln der sympathischsten Person sittlich mißfallen, wie dasjenige der unsympathischsten sittlich gefallen! Der Trinker z. B. wird schwerlich mit dem Abstinenten, die Dirne mit der ehrsamen Frau, der Lügner mit einem wahrhaftigen Manne sympathisieren; aber sie empfinden widerstrebend am Beispiel der anderen den Unwert ihres eigenen Verhaltens; deren Vorbild wird ihnen zum „bösen Gewissen", gegen das sie sich gemäß dem Zentrierungsgesetz wehren. „Es liebt die Welt, das Strahlende zu schwärzen."

Kritik. Sympathie findet sich oft nicht auf Seite des Sittlichen. Lachende Schlechtigkeit kann sympathischer berühren als ehrsame Spießigkeit. Auch ästhetisch gefallendes Tun an-

derer weckt Sympathie und den Wunsch, es nachzuahmen, soweit man kann.

C. Sittliche Evidenz? (Brentanos Lehre.)

Brentano, „Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis", lehrt: Sittlich gut ist, was mit „in sich als richtig charakterisiertem Gefallen geliebt", schlecht ist, was mit „in sich als richtig charakterisiertem Mißfallen gehaßt wird". Dies im Unterschied von anderen Arten des Gefallens, z. B. des Geschmacks von Speisen, die auf blindem Gefallen und Mißfallen beruhen sollen. Diese Auffassung kommt darauf hinaus, daß man mit sittlichen Handlungen eine besonders zwingende Art der Sympathie empfinde.

Kritik. Das Gefallen an wohlschmeckenden Speisen ist nicht blind, sondern für den, bei dem es auftritt, gleichfalls als in sich richtig charakterisiert. Nur ist es, wie die Urteile der inneren Wahrnehmung, von individuell beschränkter Evidenz. Man könnte darum Brentanos Lehre in der Form aufrechtzuerhalten versuchen, daß man dem Gefallen an Sittlichem allgemeingültige Evidenz zuschriebe, im Unterschiede von sonstigem Gefallen (an außerethischen Gegenständen), dessen Richtigkeit nur individuell gelte.

Es gibt aber sittliches Gefallen, das nicht allgemein einleuchtet. Z. B. die Verschiedenheit der Persönlichkeitsideale bei Indern, Griechen, Römern, Germanen. Der Pazifist schätzt Volksehre anders ein als der Nationalsozialist; die Achtung der Frau war anders bei den Griechen und anders bei den Germanen. Desgleichen gibt es allgemein als richtig sich kennzeichnendes Gefallen, das nichts mit sittlicher Billigung zu tun hat, z. B. das Gefallen an Neuem, am Frühling, ästhetisches Gefallen.

Anm. Brentanos Lehre ist ein typisches Beispiel für die ältere aus dem Christentum übernommene Meinung von der notwendigen Gleichheit sittlicher Schätzung bei allen Menschen. Heute wissen wir von rassischer Verschiedenheit. Sie bedingt notwendig, daß es sittliche Schätzungen bei Völ-

kern gibt, zu denen andere Völker nicht fähig sind, weil sie die entsprechende Willenshaltung nicht aufbringen können.

D. Kalokagathia (Schöngutheit)?

Während Brentano Geschmacksurteile und sittliche Bewertungsurteile scharf unterscheidet, sehen andere das Wesen der letzteren geradezu im Ästhetischen. Unselbstisches Wollen werde gelobt, weil es als schön gefalle, während selbstisches Wollen als unschön mißfalle.

Kritik. Die Achtung vor sittlich Gutem steht auf einem anderen Brette als das Gefallen an Schönem. Unselbstischem Wollen fehlt oft der Eindruck der Harmonie, dennoch nötigt es uns Achtung ab. Der ungezügelte Trieb kann ästhetisch gefallen, während die sittliche Achtung ausbleibt. Die „schöne Seele", der es nur triebhaftes Bedürfnis ist, wohlzutun und mitzuteilen, ist zwar ein ästhetisch wohlgefälliges Naturgewächs, aber die sittliche Wertschätzung bleibt von ihrem Verhalten unberührt. Ihr fehlt die willenhafte Befreiung vom triebartigen Dahinleben. Man soll sie aber in ihrem liebenswürdigen Wesen nehmen, wie sie ist, und ihr nicht etwa die Probe solcher Befreiung abfordern.

Anm. Plato sah die Sittlichkeit in der Harmonie der drei Seelenteile (Begierde, Mut, Vernunft), Shaftesbury sah sie in der Harmonie selbstischer und unselbstischer Regungen. Herbart sah sie in „harmonischen" Willensverhältnissen überhaupt. Aber nicht in der Harmonie von Trieben, sondern in der entscheidungsvollen Wahl zwischen solchen werden sittliche Charaktere.

E. Der wirkliche Sachverhalt

Hinter dem Lobe sittlichen Verhaltens anderer steht das Bewußtsein eigenen entsprechenden Sollens. Fremde Tugend hält uns die Pflicht vor. Nicht als schönes Bild regt jene unseren Geschmack an, sondern als imperatives Vorbild erzwingt sie unseren Beifall. Sie erscheint als Würde, der wir uns beugen. Immer freilich bleibt dies „öffentliche Gewissen des Zuschauers" hinter dem eigenen Urteil des Täters zurück. Für

letzteren verschwindet der Unterschied von „verdienstlich" und „korrekt" vor dem Bewußtsein von Pflicht und Schuldigkeit, wie der Unterschied von „läßlich" und „verwerflich" vor dem Bewußtsein der Schuld verschwindet.

3. ZWEITER ABSCHNITT DER ETHIK: DAS SITTLICHE HANDELN IM BEWUSSTSEIN DES TÄTERS

§ 16. Ideenbildung und das Bewußtsein der Pflicht

1. Die Willensentscheidungen zwischen den Werterscheinungen unserer Person und denen unseres Zustandes zugunsten der eigenen Selbstachtung und die Willensentscheidungen zwischen den Inhalten unserer unselbstischen und selbstischen Neigungen zugunsten der ersteren sind von einem Gefühle des Sollens begleitet. Dies Sollen folgt dem Willensja zu unseren ehrliebenden und unselbstischen Neigungen, indem deren Inhalte das Sinnlicht von Ideen gewinnen. Über sie breitet sich die Weihe von Aufgaben, das Gepräge von Ewigkeit und Unendlichkeit aus.

2. Ideen sind nichts übersinnlich Gegebenes, nicht abstrakte Wesenheiten, die aus einer jenseitigen Welt herüberglänzen, sondern schlicht und einfach die Gegenstände unserer ehrliebenden und unselbstischen Neigungen. Aber indem wir uns für sie entscheiden, entsteht in uns der Eindruck, als träte in ihnen Übersinnliches hervor, als verwesentlichten sie selber sich zu konkreten idealen Forderungen, die uns mit kategorischem Anrufe in Dienst und Pflicht nehmen.

3. Berufspflicht. Jeder Beruf bringt sachliche Anforderungen mit sich. Diese Anforderungen haben rein objektives Gepräge. Sie bedeuten, was zu tun ist, wenn der Beruf ergriffen wird, sind daher kein kategorischer, sondern ein hypothetischer Imperativ. Mit jedem Berufe sind ferner Anstrengungen und Mühen verbunden, die an der psychophysischen Ausstattung des Menschen hängen. Wenn die Sachlichkeit des Berufes von der Neigung eines Menschen her, die sich darauf richtet, das Ja des Willens erhält, so erwächst in uns die Idee des Berufes und gestaltet ihn zu fordernder Pflicht. Die Neigung zum Be-

rufe, die sachlichen Anforderungen, die in ihm liegen und die Mühen, die er verlangt, werden zu einer aus sich selber bewegten geistlebendigen Einheit, die nichts mit dem äußeren Lobe zu tun hat, das der Berufstätigkeit zuteil wird.

4. Berufliches Pflichtbewußtsein kann sich erst im Gemeinschaftsleben der Menschen voll entwickeln.

§ 17. Der übersinnliche oder reale Personwert, die innere Ehre

1. Wer, ohne daß dabei seine Personwertgefühle berührt werden, nach bloßem Triebe handelt, fühlt, wenn der Trieb sich ausgebraust hat, innere Leere. Auf Sattheit folgt Bedürfnis (Das „Taumeln vom Genuß zur Begierde und umgekehrt"). Ein letzter Wesenhunger bleibt dabei unbefriedigt.

2. Wer seinen Personwert im Taumel der Begierde preisgibt, ebenso wer selbstsüchtig andere Belange (mitmenschliche, ideelle, soziale) schädigt, erntet inneren Unwert der Person, den man durch Bewußtseinslügen zu überdecken geneigt ist. Das beschämende Gefühl innerer Unehre versteckt sich hinter beschönigenden Vorstellungen. Man nennt ihn „Gewissensbiß", womit der übersinnliche Charakter jenes Unwerts gekennzeichnet wird.

3. Wer, synthetisch vorziehend, den Sinn seines Lebens in unselbstisches Handeln setzt oder sich zum Charakter festigt, indem er die Wallungen seines Zustandes mit der Einheit seiner Person beherrscht, dem wird nicht nur Lob von der öffentlichen Meinung zuteil: die ihm zugesprochene Ehre. Unabhängig davon erfährt er bei sich selbst ein inneres Gehobensein. Er hat das Gefühl eines in ihm entstehenden übersinnlichen Personwerts, der allen Eigenwerterscheinungen seines Alltags überlegen ist: der reale Personwert, die innere Ehre. Dieser „sittliche" Personwert hat absoluten Charakter. Jeder andere Personwert, den man sich selbst im Vergleich mit anderen zuschreibt oder im Lobe von anderen sucht, ist relativ und steht unendlich davon ab.

§ 18. Die Unerstrebbarkeit des realen Personwerts

1. Das Erleben innerer Ehre verwandelt alle Inhalte von Eitelkeit, Ehrgeiz und Ehrsucht in Schein. Sind im Erleben innerer Ehre jene Personwerterscheinungen des Alltags einmal entmächtigt worden, so bleiben sie in aller Zukunft wesenlos. Keine Selbstüberwindung in deren Dienste läßt den übersinnlichen Personwert wiederkehren. Allem Bemühen um jene blinden Werterscheinungen antwortet dann nur innere Leere.

2. Aber auch der reale Personwert selbst duldet keine Selbstbespiegelung in ihm. Wollen wir ihn gewinnen, so bleibt er als unerreichbares Ideal vor uns stehen. Er wiederholt sich nur, wenn man seine Zuständlichkeiten in schlichter und selbstverständlicher Kraft des freien Willens zu beherrschen fortfährt, ebenso, wenn man sich mit dem unselbstischen Willen zur Gegenständlichkeit über alle blinde Neiglichkeit erhebt, nicht sich will, sondern sein Werk am Gegenstande will.

3. Das Erleben inneren Personwerts bei selbstbeherrschtem Handeln und das Erleben idealer Forderungen bei unselbstischer Hingabe ergänzen sich. Jenes wird zum Wegweiser für dieses. Indem das erstere Erleben alles äußere Personwerterleben zu Boden schlägt und selber sich aller Absicht entzieht, macht es uns um so aufgeschlossener für die ideale Forderung, die uns bei unselbstischem Handeln mit dem Gefühl ergreift, daß es kein anderes wesenhaftes Leben gibt, als solches, das sich mit Hingabe erfüllt.

§ 19. Gewollte oder ungewollte Sittlichkeit?

1. Das natürliche sittliche Handeln geschieht, ohne daß man nach Sittlichkeit fragt. Man übt Selbstbeherrschung, weil man sich nicht als Lustkatze oder als Sklave seiner Triebe fühlen will, man übt aus Liebe unselbstische Hingabe, nicht sich zulieb, sondern anderem zulieb. Wohl wird einem innerhalb solchen Tuns nach Pflicht und Schuldigkeit zumute; aber man nötigt es sich nicht als eine Pflicht zur Sittlichkeit ab.

2. Andere befleißigen sich gewollter Sittlichkeit. Sie sehen es entweder auf Lob von außen ab oder wollen sich den sitt-

lichen Personwert „erwerben", der selbstbeherrschtem oder unselbstischem Handeln innerlich folgt. Sie wollen in den Augen anderer oder in ihren eigenen Augen „gut" und „tugendhaft" sein. Damit bleiben sie in den Grenzen der Personwertmoral stehen und verfehlen dennoch den inneren sittlichen Personwert. Zunächst darin, daß sie mit solcher Gesinnung nie mehr den Boden der Fremdwertmoral betreten; denn wer nur um des Ruhmes der Sittlichkeit willen (vor Gott, vor Menschen, vor sich selbst) zu „gutem Tun" schreitet, ist in Wahrheit nicht unselbstisch gesinnt. Seine dem äußeren Anblick nach unselbstische Guttat gilt ihm nur als Mittel zu eigenem Wertgefühl (nach Kant „legalisches", nicht „moralisches" Handeln; nach Nietzsche „Moralin"). Die öffentliche Meinung spendet zwar auch solchem Handeln Lob, vom äußeren Schein bestochen. Das innere Wertgefühl aber bleibt von aller wertsüchtigen Tugend fern und weicht einem Gefühl der Leere, das man vergeblich mit Eigenlob zu beschwichtigen sucht. Ebenso verfließt der Boden der Personwertmoral. Wer nach dem übersinnlichen Personwert langt, der unbefangener Selbstzucht folgt, vor dem erhebt sich fortan das Bild desselben immer nur verneinend und läßt ihn im Gefühl der Wertarmut stehen. Den positiven Weg seines Handelns weisen ihm ein für allemal nur die Ideen, die in seinem unselbstischen Tun aufgestiegen waren und ihn zu gegenständlicher Hingabe zurückrufen.

3. Um so unbedachter ist die Forderung, daß jeder Mensch nach Sittlichkeit, nach Tugend streben müsse. Die unselbstische Hingabe oder die gesunde und selbstverständliche Willensherrschaft über sich darf sich niemals in Sittlichkeitsabsicht verkehren. Das führt entweder zu mönchischer Selbstkasteiung oder zum Krampfe ohne Neigung, nur nach Pflicht zu handeln (Kants Rigorismus) oder zum Lohn- und Lobhochmut des Pharisäertums. Dieses meint Nietzsche mit seiner Verspottung der „Guten und Gerechten" („Sie wollen für Tugend noch bezahlt sein"). Nur wer den Werberuf seiner unselbstischen Neigungen als Schicksal empfindet und ihre Aufgaben mit innerem Ja ergreift, wird von sättigender Fülle angetan.

Zusatz. Wer sich nach der Stimme des Gewissens richtet (Gewissen im kirchlichen Sinne genommen), glaubt einem obersten Herrscher zu gefallen.

Wer sich in freiem Gehorsam nach dem Sittlichkeitsmaßstab der öffentlichen Meinung richtet, glaubt, daß er des Lobes seiner Mitmenschen würdig wird, das er auch zum Maßstab seines Selbstlobes nimmt.

Wer sich ein Leben nach Kants Vernunftmaxime vorschreibt, glaubt sich von dem Werte einer intelligibelen Welt erfüllt.

Wer Herr seiner Triebhaftigkeit und Selbstischkeit wird, der fühlt sich von einem lebendigen Sinn durchwest, dessen Licht über ihm und seiner Aufgabe leuchtet. Wertgehalt der Ewigkeit umfängt ihn und sein Werk und schenkt ihm die Fülle wesenhaft werdenden Lebens.

§ 20. Im sittlichen Soll liegt kein allgemeines Gesetz

1. Praktisches Gesetz ist Befehl, der von einem Willen ausgeht und sich an eine besondere Gemeinschaft von Menschen wendet.

2. Logisches Gesetz, Allgemeinbegriff, geltende Formel bedeutet eine umfassende Ähnlichkeit, die für viele Einzelfälle gilt und sie dadurch für das Denken vereinheitlicht. An den konkreten Merkmalen, deren Ähnlichkeiten er heraushebt, nimmt kein Allgemeinbegriff teil. Sein Wesen bleibt abstraktes Gelten. Z. B. der Allgemeinbegriff „Farbe" ist selbst nicht gefärbt.

Darum kann auch der Allgemeinbegriff sittlicher Tugenden nicht befehlend sein, so gewiß alle konkreten Tugenden ihr logisches Gesetz darin haben, daß sie befehlend, das ist mit dem Charakter eines inneren Sollens, auftreten.

3. Es ist der Fehler jedes „Begriffsrealismus", daß er die konkrete Seinsart der Einzelfälle auf ihren allgemeinen Begriff überträgt, und umgekehrt die logische Seinsart des allgemeinen Begriffs in die Einzelfälle hineinsieht. Z. B. in jeder konkreten Farbe gebe es „Farbe überhaupt", der eine „Farb-

besonderheit" zugesellt sei. So ist auch der Begriff des „Sittengesetzes" entstanden, als sei es eine sich selbst befehlende allgemeingültige Norm. Das Soll, das in jeder konkreten Tugend empfunden wird, ist in den Allgemeinbegriff der Tugend verlegt worden, und von der logischen Gesetzlichkeit des Tugendbegriffs läßt man das sittliche Soll jeder einzelnen Tugend erfüllt sein.

§ 21. Die Ausgliederungen geistigen Lebens

Alles geistige Leben hat es an sich, daß es sich im gemeinschaftlichen Handeln der davon ergriffenen Menschen ausgliedert. Das Leben in Ideen gliedert sich aus in den Kulturzweigen der Kunst und Wissenschaft. Das Leben der Caritas gliedert sich aus in erzieherischen und sanitären Einrichtungen und im Fürsorgewesen. Das soziale Leben gliedert sich aus in den Macht- und Rechtsgestaltungen des Staates. So entstehen die objektiven Versichtbarungen geistigen Lebens in umfassenden Sinngebieten.

§ 22. Von Verständnis und Verfälschung des Sinnes geistigen Lebens

Alles wirkliche Verständnis des geistigen Lebens und seiner Sinngebiete kann nur von unselbstischer Deutung getragen werden. Menschen dagegen, die sich selbst egoistisch eingestellt haben, können nicht anders, sie müssen die geistigen Sinngehalte nach dem Muster ihrer eigenen Sinnesart umdeuten und sehen sie in subjektivistischer und relativistischer Verfälschung. (Der Mensch ist das Maß aller Dinge, die Wirtschaft ist das Maß aller Dinge.) Sie entleeren die ideellen und sozialen Neigungen ihres gegenständlichen Inhalts und stellen sie als überflüssigen Ballast der Seele dar (als „Ideologie"). Ihre überredenden Truglehren, mit denen sie Macht zu gewinnen suchen, stecken auch die Seelen anderer an, die bisher noch unerweckt dahinlebten. Sie erwecken dort widergeistige Bewegungen, die sich in der Masse immer reißender entwickeln und alles Kulturleben bedrohen (Kulturbolschewismus).

Anders die unselbstischen Deuter geistigen Lebens! Sie bekennen sich zu den großen Gehalten des menschlichen Kultur- und Soziallebens und lehren sie als ein gegenständliches „Überdir" (objektiver Geist) verstehen. Ihr Bekenntnis ist gleichsam das Wort, mit dem sich dies „Überdir" selber ausspricht und vermag als Samen neuen geistigen Lebens in die Seelen der noch Unerweckten zu dringen.

4. DRITTER ABSCHNITT DER ETHIK: VOM ES UND DU ZUM WIR!

§ 23. Unausgeglichenes in der Ideenethik

1. Diejenigen, denen keine ausgeprägten unselbstischen Begabungen geschenkt sind, bleiben ohne den Schwung des Ideenerlebens.

2. Dem Ideenbegeisterten andererseits trübt sich leicht dies Glück über der Unendlichkeit der idealen Forderung, die ihn um so herber die eigene Kleinheit fühlen läßt. Die objektive Seite des Ideenerlebens vergewaltigt die subjektive Seite. Hierin liegt insofern eine Unstimmigkeit, weil sich erst im geistigen Erleben des Menschen der Sinn der idealen Forderung erschafft.

3. Menschen, die sich derselben Idee hingeben, vermögen sich wohl zu einer „geistigen Gemeinde" zu gemeinsamen. Aber damit, daß sie *um* dieselbe Idee geschart sind, sind sie noch nicht seelisch *ineinander* verwoben. Die gemeinsame Arbeit an der Idee bleibt letztlich ohne Lebensnähe. Ihre gegenseitige Vereinzelung bricht durch, wenn ihre Hingabe an die Idee nachläßt.

4. Ideen können mit Ideen bekämpft werden. Sie nehmen sich gegenseitig die Hingabe weg. Das bedeutet eine Vereinzelung auch der Ideen gegeneinander.

5. Dieser ihr „Widerstreit" (Pflichtenkonflikt) hat tieferen Sinn. Zuerst verneinen *wir* uns in unserer Selbstischkeit. Dann verneinen sich die unendlich gesehenen Fremdwerterscheinungen, die Ideen, gegenseitig in *ihrer* Unendlichkeit. Nicht daß sie sich dabei in leeren Schein auflösten! Vielmehr soll

dies Neinsagen der Werterlebnisse zueinander bewirken, daß der Schwerpunkt geistigen Erlebens in die Subjekte zurückverlegt wird, aber nicht in das vereinzelte Subjekt, sondern in eine solche Gemeinschaft der Subjekte, darin sie in unmittelbarer Berührung ihrer Seelen miteinander von einer höheren Innerlichkeit durchwest werden.

§ 24. Das Unausgeglichene in der altruistischen Ethik

In der altruistischen Hingabe erscheint nicht der Mitmensch, dem sie gilt, in Ideenlicht. Nicht er wird zum Sinn über mir, sondern in meinem Verhältnis zu ihm setzt sich ein Sinn über mir. Es verwesentlicht sich, indem sich meine Hingabe mit der Idee der Liebe erfüllt. Dabei neigt sich die Waagschale des Werterlebens zugunsten des Täters. Der Empfangende wird, ob er will oder nicht, und ob der Täter will oder nicht, in das Gefühl einer Verpflichtung hineingezogen, die sich nicht mit Versuchen der Gegenleistung abfertigen läßt, sondern mit dem Eindrucke einer bleibenden Schuldigkeit in seiner Seele haftet. Der Handelnde ist frei in seinem Geben, der Beschenkte ist nicht frei in seiner Antwort. Diese Unstimmigkeit kann sich nur in einem Verhältnisse beiderseitigen Gebens lösen, indem sie zugleich beide empfangen. Sie werden es als ein inneres Himmelreich erleben, wenn sich übergreifendes Wesen der Gemeinschaft über sie spannt. Es wird seinen Sinn auch über die Hingaben an ideellen Werterscheinungen spannen und deren Widerstreit in seiner größeren Sinnmächtigkeit aufheben.

§ 25. Vom Wirleben

1. Die Geistigkeit gegenständlicher Hingabe ist nicht die höchste. Es hat aber keinen Sinn, etwa von einem Vorrange einer Art unselbstischer Hingabe vor anderen zu sprechen. Caritas, künstlerische, wissenschaftliche, religiöse Hingabe sind nicht vergleichbar. Vielmehr ist das das weiterführende Problem der Ethik, wie sich gegenständliche Hingabegeistigkeit zu einer überhaupt völlig anderen Form verhält, in der geistiges Leben außerdem hervorbrechen kann. Dies geschieht

im Wirerleben, wenn unsere Willen Gemeinschaftsqualität annehmen.

2. Mit keiner Idee, an die wir hingegeben sind, führen wir ein Wirerleben. Immer bleibt zwischen ihr und uns eine Distanz. Sie ist gleichsam der Souverän, und wir sind ihr untertan. Auch der Staat, dem wir dienen, bildet mit uns kein „Wir". Selbst der Mitmensch, dem wir altruistisch helfen, bleibt für uns und wir bleiben für ihn ein Du. Unsere Willen sind nicht gegenseitig ineinander verkettet. Aber Einzelwillen können miteinander ein „Wir" bilden.

3. Es gibt selbstisches und unselbstisches Wirleben. Nur in der unselbstischen Wirart ist echtes Gemeinschaftsleben möglich. Es ist noch nicht darin gegeben, daß wir gemeinschaftlich einem Ganzen dienen, mögen wir es „Staat", „Vaterland", „Volk" nennen. Unsere Zusammengehörigkeit nährt sich dann zwar von der Werterscheinung eines sozialen Ganzen, an das wir unselbstisch miteinander hingegeben sind. Wir bilden eine „geistige Gemeinde" um Staat, Volk, Vaterland. Aber wir sind keine ineinander verschmolzene Einheit, uns verbindet kein Zug unmittelbarer Seelennähe. Echtes Zusammenschlußleben, darin sich ein tieferes „Wir" auftut, ist noch unentwickelt.

§ 26. Geistige Gemeinde und beseelter Bund

Die Verkettung von Willen, die unter sich Gemeinschaftsqualität angenommen haben, kennzeichnet den „Beseelten Bund". Dort erlebt eine Vielheit von Menschen ihre seelische Verbundenheit unmittelbar als eine überindividuelle Größe, als die weihevolle Einheit aller Seelen, die jede einzelne Seele durchwest. Eine so verbundene Schar von Menschen ist gemeinschaftsgesättigt im Unterschiede von anderen miteinander verbundenen Scharen, die gegenstandsgesättigt sind, indem sie gemeinsam auf einen Gegenstand gerichtet sind. Diese anderen Scharen heißen „geistige Gemeinden". In ihnen ist die Gemeinschaft gegenstandsgesättigt. Im beseelten Bunde dagegen wird der Gegenstand gemeinschaftsgesättigt. Auf das

Verhältnis dieser beiden Arten menschlicher Gemeinschaften spitzt sich der Ausgang der Ethik zu.

Auch im Verhältnis von geistiger Gemeinde und beseeltem Bund kommen wir nicht mit dem Begriffe von Überordnung und Unterordnung durch. Vielmehr liegt in der Durchdringung beider Formen der höchste ethische Gehalt. Solche Durchdringung kann aber nur auf dem Boden des beseelten Bundes geschehen. Er vermag die sichere Grundlage, die tragende Substanz, abzugeben, nicht umgekehrt. Die reichste Art geistigen Lebens ist volkliche Verbundenheit, wenn sie zugleich von Gemeinschaftsqualität der Willen und von allen Arten Hingabequalität der Willen erfüllt ist.

§ 27. Volksgemeinschaft

Sofern die Menschen eines Volkes vereint leben, sind sie geneigt, das gemeinschaftliche Ganze, das sie bilden, als „soziale Werterscheinung" den „Staat", das „Volk", das „Vaterland" über sich zu stellen, daran sie Mitwert empfinden, und dem sie Hingabe schenken. Solche „soziale" Hingabe ist mit altruistischer und ideeller Hingabe gleichwertig und bleibt auf dem Boden der Ideenethik stehen. Der „Staat", das „Vaterland", das „Volk" sind dann eben soziale Ideen, um die sich die Volksgenossen scharen, und werden in den Widerstreit mit anderen Ideen hineingezogen.

Das hört auf, wenn sich die Seelen der Volksgenossen unmittelbar ineinander wenden, nicht erst um eines Zweckes willen, etwa um der gemeinsamen Daseinsbehauptung willen, sondern wenn sich in ihrer unbezweckten Willensverkettung Wesen mit Wesen berührt. Dann entsteht ein organisches Selbstleben der volklichen Gemeinschaft, das sich in sozialen, kulturellen und politischen Aufgaben, die es von sich aus hervortreibt, auszugestalten sucht. Die geistigen Gemeinden werden hierbei zu volklichen Berufen. Es kommt zu einer bodenständigen, volkhaften Kultur, in der für die Arbeit der Einzelnen die quälende Unendlichkeit der Aufgaben aufgehoben ist in der größeren, ihn bergend umfangenden Unendlichkeit des aus

sich selbst bewegten Gemeinschaftslebens, das die Berufe hervorbringt.

§ 28. Von Volkwerdung

1. Die Schicksals-, Not- und Lebensgemeinschaft der Menschen eines Volkes weckt zunächst ein selbstisches Interesse am Bestehen und Gedeihen der Gemeinschaft. Über dem Gedanken an die Größe der vorhergegangenen Opfer und Leistungen, die dem gegenwärtigen Geschlecht Leben und eigentümliches Dasein ermöglicht haben, kann aber die Selbstischkeit aus dem gegenseitigen Verhältnis der Volksgenossen weichen, und es entsteht zwischen ihnen eine reine Willensgemeinschaft, echte Gemeinschaftsqualität der Willen.

2. Im Gefühle naturhafter Blutsverwandtschaft verstärkt sich das gemeinschaftliche Füreinanderwollen. Die Volksgenossen fühlen sich als Volksgeschwister. Auch hier wirkt zunächst ein selbstischer Einschlag, derjenige der Eitelkeit, bis das geopolitisch-geschichtliche Gesetz des Volkstums begriffen und die daraus erwachsende Aufgabe ergriffen wird.

3. Durch die Seelen von Menschen, die in volksgeschwisterlicher Willensverkettung die sozialen, kulturellen und politischen Aufgaben ihres Volkstums ergreifen, schreitet eine übersinnliche Bewegung, die wir „Volkheit" nennen.

5. VIERTER ABSCHNITT DER ETHIK: VON DER DEUTUNG DES SITTLICHEN ERLEBENS

§ 29. Die drei Kampfgruppen solcher Deutung

In allem sittlichen Erleben fühlen wir, daß sich unserm Willen ein inneres Sollen auferlegt. Woher kommt es? Dies Sollen zu deuten bieten sich die Hypothesen des Gewissens an. Alle Gewissenstheorien sind dadurch gekennzeichnet, daß sie das „Gewissen" als einen Teil des Seelenlebens betrachten. Des näheren sind psychologische und metaphysische Gewissenstheorien zu unterscheiden. Beide teilen die Vorstellung, daß die Ursache des sittlichen Erlebens in der Seele enthalten sein müsse. Sie reden vom „Gewissen in der eigenen

Brust". Die psychologischen Gewissenstheorien glauben mit den empirischen Funktionen des Seelenlebens auskommen zu können. Sie verlegen das sog. „Gewissen" in eines der drei Gebiete des Seelenlebens — Denken, Fühlen, Wollen — ohne daß man ihnen einen übersinnlichen Zusatz eingelagert denkt. Zu metaphysischen Gewissenstheorien greifen jene, die zwar das Fehlschlagen der empirischen Gewissenstheorien einsehen, aber in der psychologischen Denkgewöhnung steckenbleiben, daß alles, was in der Seele vorgeht, aus ihr hervorgehen müsse. Nur lassen sie es einen übersinnlichen Anteil der Seele sein, um dessen Betätigung es sich im sittlichen Erleben handele. Mit solchem sei die Seele von Hause aus ausgestattet, möge er ihr als ein übersinnlicher Inhalt oder als eine übersinnliche Kraft oder als ein übersinnlicher Drang einwohnen. Zeigt sich auch dieser Weg der Deutung versperrt, so bleibt nur anzunehmen übrig, daß bei unserm sittlichen Erleben mehr in der Seele vorgeht, als aus ihr selbst hervorgehen kann. Jenes Erleben stamme weder aus ihren empirischen Kräften noch aus einem übersinnlichen Besitz, der ihr mit ihrer Entstehung beigegeben und ihr eigen sei, somit überhaupt nicht aus etwas, das man mit dem Worte „Gewissen" bezeichnen könne. Vielmehr gründe unser sittliches Erleben darin, daß die Seele zum Gefäße eines selbständigen übersinnlichen Lebens werde. Das letztere wird abermals verschieden gedacht. Man kann denken, daß die unendliche Fülle, von der die sittlich erlebende Seele durchströmt wird, selber von Ewigkeit her gegeben sei (statische Denkweise, der „Heilige Geist"); oder man nimmt an, daß sich eine übersinnliche Tiefe in der Seele erst zu der Wertmacht erschafft, in deren Kraft ihr Leben und ihre Lebensinhalte geistigen Sinn gewinnen (dynamische Denkweise, das Handeln der Ewigkeit in uns).

Zusatz. In der landläufigen Meinung gilt das Gewissen als ein besonderes Vermögen der Seele, das sich in dreierlei Weise kundgebe. Seine erkennende Funktion bestehe darin, daß es uns des Unterschiedes von „gut" und „böse" kundig mache. In befehlender Funktion lege es sein imperatives Soll über unsern Willen. Es schreibe uns unsere

Pflicht und Schuldigkeit vor. Zum richtenden Gewissen werde es, indem es unser sittliches Handeln mit dem Gefühle persönlichen Wertes belohne und unser widersittliches Handeln mit dem Bisse des Unwerts bestrafe. Die verschiedensten sittlichen Erfahrungen, die uns als denkendem, fühlendem und wollendem Wesen begegnen, glaubt man hier dadurch erklären zu können, daß man sie mit einem einheitlichen Begriffe umfaßt, den man zu einem „Vermögen" der Seele ummünzt. In Wahrheit bleibt das Wort „Gewissen" ein zusammenfassender Name. Die philosophischen Lehren vom Gewissen erkennen kein besonderes „Vermögen" der Seele neben den Gebieten des Denkens, Fühlens, Wollens an. In diesen Gebieten selbst müsse es Kräfte, Angelegtheiten, apriorische oder erworbene Bestimmtheiten geben, von denen die sittlichen Erfahrungen ausgehen.

§ 30. Die psychologischen Gewissenstheorien

Sie sind untereinander verschieden ausgerichtet. Man kann, das ist der Hauptunterschied, das sittliche Soll, das sich dem Willen auferlegt, entweder in einer anderen Provinz des Seelenlebens hervortreten oder im Willen selbst entstehen lassen. So kommt man zu dem Begriffe des Denkgewissens, des Gefühlsgewissens und des Willensgewissens.

A. Die Hypothese des Denkgewissens

Als „Denkgewissen" kann man die Regel ansehen: „Was du nicht willst, das man dir tu', das füg' auch keinem andern zu!" Das wäre aber kein Befehl, sondern nur ein Ratschlag des Verstandes an den Willen, dessen eigentlicher Gebieter die Scheu vor Schaden wäre. Als echtes Denkgewissen könnte nur ein solcher Befehl des Verstandes an den Willen gelten, in dem der Verstand sich selbst hören läßt, nicht einer Neigung oder Abneigung hörig erscheint. Das wäre der Fall, wenn der Verstand die Logizität seines eigenen Wesens auch dem Willen als Richtschnur vorschriebe und dafür Gehorsam forderte. Darin erst hätten wir einen wirklichen Befehl des Verstandes

an den Willen, und zwar wäre es ein unbedingter Befehl, ein „Gewissensbefehl".

Als solches Verstandesgewissen hat Kant die „Praktische Vernunft" in seiner Ethik behandelt, die er freilich für einen übersinnlichen Einschlag in das Seelenleben nahm. Damit hat er aus dieser psychologischen eine metaphysische Theorie des Gewissens gemacht.

Ob psychologisch oder metaphysisch, diese Auffassung läßt sich nicht halten. Der Verallgemeinerungsbefehl trifft nicht den Sinn sittlicher Schätzungen. „Verstand" ist seinem Wesen nach logische Einsicht und überhaupt keine befehlende Funktion.

B. Hypothesen des Gefühlsgewissens

Die zweite Gruppe psychologischer Gewissenshypothesen verlegt das sittliche Soll, das sich dem Willen gebietend auferlegt, in das Gefühlsleben. Es sei von Hause aus gegeben in Gestalt der „in sich als richtig charakterisierten" Akte des Gefallens und Mißfallens, lehrt Brentano. Auch diese Auffassung, wissen wir, versagt am Prüfstein der Erfahrung. Die angeblich „in sich als richtig charakterisierten Gefühle" lassen sich nicht von den übrigen Gefühlen, z. B. dem Gefallen an Neuem, abtrennen. Man kann statt dessen vermuten, daß uns in bestimmten Äußerungen des Gefühlslebens imperative Antriebe erst zuwüchsen. Man läßt das Gefühlsgewissen in uns erst entstehen. Das hat Adam Smith mit seiner Theorie der „extensiven Sympathie" versucht. Lob und Tadel des öffentlichen Gewissens (im Urteile des unbefangenen Beobachters), so hatte er erklärt, beruhe darauf, daß man sich von den unselbstischen Handlungen anderer sympathisch, von den selbstischen Handlungen antipathisch berührt fühle. Die Gewohnheit, in solcher Weise über die Handlungen anderer zu urteilen, wirke notwendig darauf zurück, wie der Urteilende zu seinem eignen Handeln Stellung nehme. Auch mit sich könne er nur sympathisieren, wenn er unselbstisch eingestellt sei; auch sich müsse er mißfallen, sobald er sich als Egoisten

sähe. An solcher „reflexiven", auf ihn selbst zurückfließenden Sympathie und Antipathie habe er sein Gefühlsgewissen.

Auch diese Hypothese scheitert. Beurteilt man doch nicht bloß das Verhalten anderer Dritten gegenüber, sondern öfter und geschärfter ihr Verhalten zu einem selbst! Gewiß gefällt es uns, wenn sie ihre Interessen zurückstellen und unsere fördern. Warum sollten wir uns dann nicht selbst gefallen, wenn wir auch unsererseits die eigenen Interessen förderten? Auch das wäre „reflexive Sympathie", aber mit entgegengesetztem Ausschlage. Wo die „reflexive Sympathie" hin und her schwankt, kann überhaupt kein fester sittlicher Maßstab aufkommen. Am wenigsten läßt sich verstehen, daß auf ein selbstisches Handeln ein Gefühl der Wertleere, noch mehr inneren Unwertes folgt. Im übrigen gefällt am besten die gerechte Verteilung von Wohl und Wehe auf den Handelnden und sein Gegenüber.

C. Hypothesen des Willensgewissens

Die dritte Möglichkeit, mit einer psychologischen Gewissenstheorie auszukommen, wäre, das Gewissen in den Willen zu verlegen. Auch hier kann man entweder auf ein entstehendes Willensgewissen raten oder an eine Gewissensfunktion denken, die dem Willen von Hause aus einwohne.

1. Nach Paul Rée ist das Gewissen ebenso ein Gewohnheitsprodukt, wie in der Lehre von der reflexiven Sympathie. Aber es sei ein Gewohnheitsprodukt im Gebiete des Willens. Es sei nämlich der allmählich festgewordene Gehorsam gegen staatliche Gesetze. Deren Übertretung sei immer wieder bestraft worden. Deshalb habe man sich von Geschlecht zu Geschlecht immer mehr gewöhnt, die straffälligen Handlungen zu meiden, wobei die Erinnerung an ihre Straffälligkeit nach und nach verblaßt sei, während das Bewußtsein, daß sie zu unterlassen seien, lebendig blieb. Demnach hätten wir Heutigen den Eindruck, daß gewisse Handlungen an sich zu unterlassen seien.

Eine unmögliche Auffassung! Vergessene Straffälligkeit ist etwas anderes als das nagende Gefühl inneren Unwerts, das uns geradezu von einem „strafenden Gewissen" sprechen läßt.

Daß das sittliche Pflichtbewußtsein ohnehin nicht der Niederschlag staatlicher Züchtigung sein kann, erhellt daraus, daß es weit über dem Rahmen des Strafgesetzes hinaus eine freie Sittlichkeit gibt, der die Buchstaben des Gesetzes niemals entsprechen könnten, und die allem unordentlichen Staatsleben ihrerseits das Muster vorhält.

Diese Theorie weiß nur von legalem, erzwungenem Handeln. Am Selbsttätertum der sittlichen Entscheidung geht sie, wie alle Versuche, das sittliche Soll in Gewohnheitszwang zu verwandeln, vorbei.

Zusatz.

Nietzsches Gegenschrift „Die Genealogie der Moral" leitet die sittlichen Wertungen von dem Willen der Vielzuvielen her, die nicht über sich hinausstreben und nichts über sich hinaus ertragen können. Sie haben die christliche Lehre vom Allerweltsmitleid, ebenso die Allerweltsmoral der Gleichheit und Gerechtigkeit erfunden, um mit diesem geistigen Gift alles Führertum zu unterhöhlen. Die zur Herrschaft berufenen Willensnaturen sollen in sich selber unsicher und schwankend gemacht werden, damit über sie das Untermenschentum herrschen könne.

Diese Lehre ist ungeschichtlich und bleibt im Negativen stecken. Ihr richtiger Kern ist, daß sie die Gefahren universalistischer Sittlichkeit beleuchtet. Aber nicht einmal Nietzsches eigenes, feines sittliches Empfinden paßt zu ihr. Auf solchem Boden können Aussprüche wie die folgenden nicht gewachsen sein: „Ein Grauen ist uns der selbstische Sinn, der spricht: alles für mich!" „Ich will nicht mich, ich will mein Werk." „Man soll nicht genießen wollen; Genuß und Unschuld sind die schamhaftesten Dinge. Man soll sie haben, aber man soll eher noch nach Schuld und Schmerzen suchen."

2. Alle bisher genannten Theorien lassen das sittliche Soll, das sich in unserm Willensja über unselbstische und ehrliebende Neigungen ausbreitet, vor dem Willensja gegeben sein. Auch nach Rée ist unser gegenwärtiger Wille, zwanglos das

zu tun, was uns sittlich erscheint, davon bedingt, daß es frühere Geschlechter unter Zwang getan haben. In meiner „Psychologie des Willens“ dagegen wird dem Willen selbst eine Funktion zugeschrieben, mit deren Insspieltreten die Pflichtforderungen an uns erst entstehen. Sie wird dort „synthetisches Vorziehen“ genannt, aber nicht in dem Sinne späterer Schriften, als sei es eine selbstschöpferische Charaktertat, sondern dies Vorziehen hänge durch seinen eigenen Akt eine Wertordnung über das Spiel der Neigungen. Es stifte Vorränge zwischen ihnen, indem es den einen das Gesicht sittlicher Würde aufpräge, den anderen nicht. Es verleihe den rüstigen Trieben gegenüber den sinnlichen, den unselbstischen gegenüber den selbstischen ein geistiges Übergewicht, während das analytische Vorziehen dem sinnlichen Gewicht der größeren Wunschstärke folge.

Der Egoismus der Menschen ist nach dieser Lehre eine Folge ihres analytischen Vorziehens. Weil nämlich in der Regel unsere selbstischen Neigungen wunschstärker seien als die unselbstischen, so bestimme sich der Mensch des Augenblicks meist selbstisch, der Mensch des Augenblicks sei Egoist. Da aber das synthetische Vorziehen unabhängig von jeder Wunschstärke ein für allemal auf die unselbstischen Neigungen die höhere Würde lege, so bestimme sich der Mensch, der Dauer in seinem Seelenleben verwirklichen wolle, unselbstisch. Der Mensch der ruhigen Besinnung ist über sich hinaus gestimmt.

Kritik.

a) Es gibt auch Dauerentscheidung zum Egoismus. Sie beruht nicht darauf, daß man seinen selbstischen Neigungen wegen ihrer größeren Stärke nachgibt, mit der die Wallungen unseres Zustandes Gewalt über uns hätten, und wir beständig hierhin und dorthin schwanken würden; sondern sie ist eine gegenständliche Entscheidung zwischen mir als Person und den Gegenständen der Umwelt, die die selbstischen Neigungen in ihre Zielrichtung stellt. Der Selbstler wird ein Ganzheitsmensch, wenn er auch den Wert seines Lebens verspielt. Er ist aus der Ebene seiner Wünsche und Neigungen

herausgesprungen, um doch mit seinen Wünschen und Neigungen immer wieder sein Ich zu buchstabieren.

Dementsprechend wird der Begriff des synthetischen Vorziehens in der Philosophie des „Ungegebenen" anders gefaßt, nämlich als die charakterschaffende Einheitstat unseres freien, durch kein äußeres oder inneres Gesetz bestimmten Willens. Mit ihr stellen wir uns auf eine bestimmte Lebenslinie ein, sei es eine selbstische oder eine unselbstische, eine tapfere oder eine zage. Solche Einstellung führt dazu, daß sich in uns eine Bewegung der Tiefe entsiegelt, die uns in Realwert oder Realunwert verwandelt. Nicht unsere Neigungen werden in rangstiftendem Vorziehen von uns gewogen, sondern wir selber werden gewogen, je nach der Lebenseinstellung, für die wir uns entscheiden.

b) Der freie Wille ist naturlos. Er verträgt keine Festlegung auf irgendwelche Art von Struktur, als wäre er in einem seiner Vorziehensakte durch ein noch so inneres Gesetz genötigt. Alles Wählen ist ein Wagnis, ein Ja- oder Neinsagen von uns, bei dem wir selber bejaht oder verneint werden.

§ 31. Die metaphysischen Gewissenstheorien

Sie sind alle statisch ausgerichtet. Nach ihnen ist unserer Seele ein übersinnlicher Bestandteil eingelagert, der die Erfahrungen des sittlichen Erlebens bedingt. Auch sie gestalten sich anders und anders, je nachdem man jenen übersinnlichen Bestandteil in das Gebiet des Denkens, des Fühlens oder des Wollens verlegt.

A. Die Metaphysik des Denkgewissens

Gott habe die Seele mit angeborenen Vorstellungen geschaffen, die teils unserm logischen Denken, teils unserm sittlichen Handeln vorleuchten sollen. Diese Auffassung des französischen Philosophen Descartes ist sowohl in der deutschen wie in der englischen Philosophie längst überwunden worden.

B. Die Metaphysik des Willensgewissens

Nach Kant spiegelt sich in dem Gebote, das uns die „praktische" Vernunft vorhält, „Wolle immer die Gesetzesfähigkeit

deines Handelns!" ihr eigenes Gesetz atmendes Wesen. Die gebietende Vernunft könnte dabei sehr wohl mit dem Vermögen des Verstandes gleichgesetzt werden, das unserem empirischen Seelenleben zugehört. Aber von solcher rein psychologischen Gewissenstheorie rückt Kant ab. Die „praktische Vernunft" gilt ihm als ein übersinnliches Ausstattungsstück unserer Seele. Sie ist nicht, wie der empirische Verstand, die Spitze unserer Seelenvermögen, sondern tritt als eine intelligibele Kraft in das Gebiet unseres Willens ein und stellt sich allen empirischen Seelenfunktionen, auf sie wirkend, gegenüber. Den empirischen Willen beugt sie unter ihren kategorischen Imperativ. Auf das Gefühl wirkt sie, indem sie dort das übersinnliche Erlebnis der „Achtung vor der Pflicht" erzeugt. Den Verstand bewegt sie, die Inhalte der Neigungen danach durchzusieben, ob sie die Probe der Verallgemeinerungsfähigkeit aushalten oder nicht.

So großartig diese Lehre das Pflichtbewußtsein schildert, so geben ihr dennoch andere Tatsachen des sittlichen Erlebens unrecht. Sie lassen sich nicht in den Maßstab der Verallgemeinerungsmaxime einpressen.

C. Die Metaphysik des Gefühlswissens

Auch für Fichte ist unserer Seele eine übersinnliche Ausstattung mitgegeben. Er verlegt sie in das Gebiet des Gefühls. Es sei die Liebe. Liebe sei die unmittelbare Erscheinung und Offenbarung Gottes bei den Menschen, und, insofern bei jedem Einzelnen von ihnen göttliches Leben als Liebe ausgebrochen sei, sei jeder Einzelne ein ewiges Glied in der Kette der Offenbarungen des göttlichen Lebens. Jedem Einzelnen sei ein besonderer Anteil solcher übersinnlichen Liebe ins Dasein verflößt. Bei dem einen ist es die Liebe zur Wahrheit, bei einem anderen ist es die Liebe zur Schönheit, bei einem dritten ist es die Liebe zur Ehre usw. „Offenbare mir, was du wahrhaftig liebst, was du mit deinem ganzen Sehnen suchst und anstrebst, wenn du den wahren Genuß deiner selbst zu finden hoffst, und du hast mir dadurch dein Leben gedeutet." Allein und einzig in dieser Liebe, die immer unselbstisch ist, existiert man. Darin

ist man von Ewigkeit erfüllt und erblickt sich darin als ewig. In aller selbstischen Liebe führt man nur ein Scheinleben, ist man leer und nichtig, geistig tot.

Diese Liebe ist kein ruhender Besitz der Seele. Sie werkmeistert in uns als ein lebendig tätiges Ding. Sie erfüllt uns mit übersinnlichen Ideen, die in ihr geboren, von selbst aufsteigen, ohne von Erfahrungen äußerer Art abzuhängen, und mit denen sie unserm Tun Ziel und Richtung weist. Sie, die Liebe selbst, verwandelt sich dabei in Begeisterung für eben die Idee, in der sich ihr Ewigkeitsanteil offenbart. Dort, wo unsere übersinnliche Liebe ist, und wo die übersinnliche Idee ist, die aus ihr aufsteigt, dort ist nach Fichte unser Gewissen.

Daß uns „Gott" diese Liebe und damit unser Gewissen geschenkt habe, ist nur eine Einkleidung bei Fichte. Er ist von allem Kirchenglauben weit abgerückt. Daß jemand solche ewigkeitserfüllte Liebe hat und in ihr lebt, ist, erklärt er im Fortgange seiner Lehre, die Vorbedingung, daß in ihm auch die wahre Vaterlandsliebe entspringen könne, in der kein Kirchenhimmel, sondern ein gediegener irdischer Himmel über ihm ausgebreitet sei. „Wer sich nicht selbst als ewig erblickt, kann auch nicht lieben ein Vaterland, das es für ihn dann nicht gibt."

Kants und Fichtes Ethiken zeigen, daß die deutsche Philosophie der Tiefe des sittlichen Erlebens immer näher kommt. Pflicht, Liebe und Idee, dazu die Empfindungen der Leere und Nichtigkeit, ja Unwerts des Lebens, wenn es nicht von jenen Bewegungen der Ewigkeit in uns erfüllt ist, werden in ihrem übersinnlichen Wesen immer mehr gewürdigt, aber noch einseitig. Bei Kant hat die Pflicht, bei Fichte hat die ideenerfüllte Liebe den Vorrang. Auch werden Pflicht und ewigkeitserfüllte Liebe noch beide als statische Größen genommen, die von einer intelligibelen Welt oder einem göttlichen Urheber her in unser Wesen verflößt seien. Das sind Unstimmigkeiten, die erst bei einem entschlossen dynamischen Verständnis des sittlichen Erlebens und bei Überwindung aller, auch der letzten Vorstellungen von einer Herren- und Schöpfergewalt über uns verschwinden können.

§ 32. Ewigkeit in der Seele

A. Die Heilige-Geist-Theorie

1. Nach der christlichen Lehre gibt es wahre Sittlichkeit nur für Menschen des Glaubens. Aber erst der „Heilige Geist" vermöge ihnen solchen Glauben einzuflößen; glauben sie, so werden sie, obwohl der dreieinige Gott schon von selbst überall gegenwärtig sein soll, noch in besonderer Weise vom Heiligen Geist durchkraftet und vermögen unter seiner Beihilfe das Sittliche zu wollen und zu tun.

Der Zirkel dieser Lehre liegt auf der Hand.

2. Die Theologen der Barthschen Schule lehnen die Verschmelzung von Glaube und Sittlichkeit ab. Das sei „Bindestrich-Theologie". Es komme allein auf den Glauben an den gottgesandten Sohn-Erlöser an. Dann hebe Gott von sich aus seinen Zorn über uns, das im Sündenfall von ihm abgefallene Empörergeschlecht, auf und stelle das uns geziemende Untertanenverhältnis unbedingten Gehorsams wieder her. Wir beugten uns mit neuem Willen unter das ihm geziemende Majestätsverhältnis unbedingten Befehls, darin er sich keine Vorschriften der „Sittlichkeit" gefallen läßt, sondern Staaten und Völker nach Belieben in die Hand nimmt.

Das ist sehr viel Semitisches auf einmal. Die Germanen schrieben ihren Göttern die sittlichen Ewigkeitswerte der Treue und Ehre vor.

B. Ekkeharts Lehre von der „Geburt Gottes in uns"

Der Glaube an den Gott der Kirche wird ausgeschaltet. Es gibt nur die wesende, in uns und in den Dingen unbewegt gegenwärtige Gottheit. Auch für Ekkehart gibt es, wie für die metaphysischen Gewissenslehren, in der Seele eine Stätte übersinnlichen Geschehens. Nach den metaphysischen Gewissenslehren ist diese Stätte erfüllt von einer intelligibelen Kraft des Wollens oder Fühlens, die die Rolle des „Gewissens" spielt (die praktische Vernunft bei Kant, die metaphysische Liebe bei Fichte). Nach Ekkehart ist jene Stätte leer. Die wesende Gottheit wartet darauf, in ihr bewegte Unendlichkeit zu werden.

Die Bedingung ist, daß der Mensch in die Tiefe der „Abgeschiedenheit" versinkt. Dann vollzieht sich im Fünklein seiner Seele die Geburt göttlichen Lebens. „In die Tiefe der Abgeschiedenheit versinken", heißt: die sinnlichen (von der äußeren Erscheinung der Dinge verwirrten) Augen und das sinnliche (von Begierden zu ihnen erfüllte) Herz aus der Dingwelt zurückziehen. „Die Geburt göttlichen Lebens in uns" heißt, daß sich in uns göttliches Auge und göttliches Herz für die Dinge öffnet, die uns zu schicksalhaften Aufgaben werden. In unserm Sehen der Dinge ist dann das Ewigkeitslicht der Wahrheit, und in unserm Wirken auf die Dinge ist der Ewigkeitsstrom der Liebe. Der Mensch selbst aber wird verwesentlicht. („Wenn wir den eigenen Willen aufgeben in allen Dingen, dann können wir mit Gott schaffen", drückt dies Ekkehart aus.)

C. Die handelnde Ewigkeit in uns

An die Stelle der Abgeschiedenheit muß die schöpferische Selbstentscheidung unseres freien Willens treten. Bestimmen wir uns zu Selbstzucht und unselbstischer Hingabe, so breitet sich über unserm Sein und den Aufgaben, die wir ergreifen, Sinn der Ewigkeit aus. Unmöglich, die Wertunendlichkeit, deren Nähe wir dann fühlen, aus unserm eigenen begrenzten Sein abzuleiten, schon deshalb unmöglich, weil sich in unserer Hingabe die Aufgaben, denen sie gilt, stets über uns stellen. Es wäre ebenso falsch, für dies Erleben den Namen eines theistisch oder pantheistisch gedachten Gottes zu gebrauchen. Werden uns Ewigkeitserlebnisse zuteil, so können wir sie nur auf Bewegungen der Ewigkeit selbst beziehen, die nicht wie tote Dauer, sondern als eine zeitlose Spannung gedacht werden muß, die mit der Entfaltung der Ding- und Seelenwelt zu endlichem Dasein parallel geht und darauf zielt, sich dort mit unendlichen Sinn- und Wertoffenbarungen aufzuschließen. Ihr entspricht ein letzter Wesenshunger in uns selbst, den keine Daseinsbehauptung und Seinssteigerung befriedigen kann.

In unseren Willensentscheidungen löst sich die Spannung der Ewigkeit. Unserer Selbstzucht und unseren unselbstischen Hingaben folgt das Aufflammen ihres Ewigkeitsgehaltes über unserm Dasein und unserm Werk. Unsere Zuchtlosigkeit und unsere Selbstsucht vereiteln das Handeln der Ewigkeit auf uns. Uns befällt dann die Qual eines Unwerts, dessen lautlos nagende Empfindung uns innerlich verzehrt.

Der volle Strom der Ewigkeit, der alle übrigen Wert- und Sinnaufschlüsse in sich aufnimmt, entsiegelt sich in unserm volklichen Zusammenschlußwillen. Dann erhöht sich in unserer brüderlichen Willensverkettung das Vergängliche des Volkstums zu unvergänglicher Volkheit. Übersinnliche Gemeinschaftswesentlichkeit rührt uns an, die schon unsere germanischen Vorfahren als höchstes Heiligtum empfanden. Das ist in dem altgermanischen Begriffe des „Friedens" gemeint, der die Glieder einer Sippe mit unsichtbarer seelischer Einheit umspannte.

Anm.: „Der Friede, die Grundstimmung im Verhältnis zu Verwandten innerhalb der Sippe, ist das eigentliche Gewissen. Er ist das Verwandtschaftsgefühl selbst, ist viel tiefer als alle Neigungen. Auf ihn verzichten heißt auf das Leben verzichten. Die Angelegenheit des Verwandten ist immer die eigene Sache. Der Friede ist der Kern der Seele, der Seelengrund, und alle Verwandten haben diesen Seelengrund gemeinsam. Im Frieden wird die volle Einheit der Sippe deutlich" (Fr. Murawski: „Das Gott. Umriß einer Weltanschauung aus germanischer Wurzel", 1940).

II

GEMEINSCHAFTS-PHILOSOPHIE

(Zusammenfassung der Vorlesungen „Gemeinschaftsphilosophie“ 1928/29 und „Soziologie“ 1929/30)

ERSTER TEIL

DIE GRUNDLEGUNG

§ 1. Phänomenologie der Gemeinschaft

Wir suchen den Begriff der Gemeinschaft. Wir suchen den Begriff, weil wir so wenig Gemeinschaft haben. Die Deutschen gleichen Atomscharen. Mengen sind hier so, dort so zusammengeballt; aber die geballten Massen sind nicht um einen Mittelpunkt zentriert, sondern gegeneinander geladen. Vielleicht beginnt dennoch etwas unter uns zu erwachen, das leise verborgen, wie der Werdezwang eines neuen Organismus, in unseren Seelen wirkt. Das mag uns treiben, daß wir den Begriff der Gemeinschaft suchen, damit die ihn gemeinsam Suchenden zur Gemeinschaft werden.

Menschen leben immer in Gemeinschaft. Aber sie bilden darum nicht immer Gemeinschaften, weil sie in Gemeinschaft leben; kann es doch einen Krieg aller gegen alle geben! Wenn sie Gemeinschaft bilden, so leben sie im Gemeinschaftsfrieden.

Sehen wir uns zuerst nach Arten der Gemeinschaft um! Schicksalsgemeinschaft, Interessengemeinschaft, Seelengemeinschaft! Mehrere Male begegnet uns hier dasselbe Wort „Gemeinschaft“. Haben wir es hier überall mit dem gleichen Sinne zu tun, der nur nach verschiedenen Richtungen entfaltet ist? Verhalten sich mit anderen Worten diese drei Gedankeninhalte wie die Arten eines Oberbegriffs, so daß sie in einer übergreifenden Ähnlichkeit zusammenträfen und doch zugleich sauber gegeneinander abgegrenzt wären? So etwa wie die Farben rot, gelb, grün alle das Wesen der Farbe spiegeln und gleichwohl untereinander verschiedene Farben sind?

Das Ähnliche in den drei Beispielen „Schicksalsgemeinschaft“, „Interessengemeinschaft“, „Seelengemeinschaft“ wäre, wenn wir einen ersten begrifflichen Anlauf versuchen wollen,

daß Menschen miteinander gesellt sind; das unterscheidende Merkmal bildete der Anlaß der Gesellung.

Schicksalsgemeinschaft: Gemeinsames Schicksal hat die Menschen gesellt. Es macht, daß sie in Gemeinschaft leben. Die Gemeinschaftsbildung braucht darum noch lange nicht begonnen zu haben.

Interessengemeinschaft: Gemeinsames Interesse hat die Menschen gesellt.

Seelengemeinschaft: Sympathische Berührung hat die Menschen gesellt.

Man sieht auf den ersten Blick, wie unzulänglich die Begriffsformung noch ist. „Gesellte Menschen" und „gesellte Menschen", das ist zweierlei, je nachdem die Menschen objektiv gesellt worden sind oder sich subjektiv gesellt haben. Wie ist dieser Unterschied gemeint? Zwischen zwei Gefangenen, die ohne sich jemals gekannt zu haben, am gleichen Orte zugleich hingerichtet werden, besteht Schicksalsgemeinschaft. Sie erleiden dasselbe Schicksal, aber sie haben sich nicht miteinander gesellt. Die Angehörigen eines Volkes, das unter fremdem Joche fronden muß, erleiden dasselbe Schicksal; sie können trotzdem so gleichgültig gegeneinander sein, oder vielleicht so gehässig gegeneinander, daß die härteste Schicksalsgemeinschaft sie nicht miteinander innerlich gemeinsamt. Die objektive Gesellung bewirkt kein subjektives Sichgesellen. Die Menschen sind schicksalhaft zusammengebunden, jedoch nicht innerlich verbunden. Aber die äußere Schicksalsgemeinschaft kann dazu führen, daß sich die Menschen zusammenfinden. Das objektiv gemeinsame Geschick kann den Anstoß geben, daß subjektiv eine Gemeinsamung der Seelen entsteht. Diese Gemeinsamung der Seelen auf Grund von Schicksalsgemeinschaft ist nicht selber Schicksalsgemeinschaft.

Wir merken, Schicksalsgemeinschaft hat vorwiegend objektiven Sinn. Man meint damit, daß einer Anzahl von Menschen gemeinsames Geschick widerfährt, und zwar denkt man an solche Menschen, deren Zusammensein selbst Schicksal ist, die, einmal schicksalhaft zusammengesellt, weiteres gemein-

sames Schicksal erleiden. Das kann, wiederholen wir, zur Seelengemeinschaft führen, braucht es aber nicht. Das Gemeinschaftsbildende ist stets, daß Menschen in einer inneren Verbindung miteinander leben. Da genügt nicht das bloß Physische, der gleiche Raum, die gleiche Zeit, der gleiche äußere Feind usw. Das Wesen dieser näheren Verbindung muß auf Grund der geteilten Geschicke in etwas Psychischem gegeben sein. Es muß Anteil der Menschen aneinander entstehen. Hier tritt der subjektive Faktor im Begriffe der Schicksalsgemeinschaft hervor.

Damit stehen wir schon bei der Seelengemeinschaft. Seelengemeinschaft hat im Unterschied von Schicksalsgemeinschaft subjektiven Sinn. Wenigstens meinen wir damit, solange uns kein Einwand beirrt, daß Seelen sich gemeinsamen; so wenn, wie wir oben annahmen, sympathische Berührung die Menschen gesellt. Sie gefallen einander durch sich selber. Jeder fühlt sich als Person von der Person des anderen angezogen; sie verstehen sich gegenseitig und erwärmen sich füreinander. Sie werden gute Kameraden, sei es in loserer Form, wie in der Freundschaft, oder in festerer Form wie in der Ehe. Hier liegt ein zweckfreies Sichfinden der Seelen vor, mag sich auch hinterher die Gemeinschaft, die sie so oder so gegenseitig eingehen, mit Zwecken erfüllen.

Immerhin, es läßt sich auch ein objektiver Sinn von Seelengemeinschaft ertasten. Man kann „objektive" Seelengemeinschaft, die sich nur noch nicht zu subjektiver verdichtet hat, dort erblicken, wo zwei oder mehrere Menschen gleichgesinnt sind. Solche objektive Seelengemeinschaft bestünde z. B. zwischen vaterländisch Gesinnten oder kommunistisch Gesinnten oder Goetheverehrern oder denen, die sich als „Christen" fühlen. Diese Seelengemeinschaft bestünde, ohne daß sich die Betreffenden zu kennen brauchten. Hier sind gleichgestimmte Seelen vorhanden. Sie werden sich, wenn sie zusammenkommen, von selbst anziehen und dann auch subjektive Gemeinschaft zwischen sich setzen. Die gleichgestimmten Seelen müßten natürlich gleichzeitig das Leben haben. Sie müßten sich begegnen und füreinander entscheiden können.

Es widerstrebt uns, etwa zwischen einem Goetheverehrer von 1828 und 1928 objektive Seelengemeinschaft gelten zu lassen. Die objektive Seelengemeinschaft muß in subjektive übergehen können. Darin liegt, daß nicht jede Art von Gleichgestimmtheit der Seelen einen Bestand objektiver Seelengemeinschaft bedeutet. Zwischen zwei Egoisten, die vielleicht täglich zusammentreffen, mag sich wohl Interessengemeinschaft entwickeln, aber nimmermehr Seelengemeinschaft, so gleichgestimmt sie sind. Seelengemeinschaft bringt mit sich, daß man zu dem anderen eine schenkende Seele bekommt. Egoisten aber laufen auch bei der größten äußeren Berührung, etwa in der Ehe, stets nebeneinander her. So müßte man denn als Kennzeichen der objektiven Seelengemeinschaft ansprechen: die unegoistische Gleichgestimmtheit gleichzeitig lebender Menschen. Daraus kann, wenn sie sich begegnen, subjektive Seelengemeinschaft erwachsen.

Zuerst hatten wir festgestellt, daß Schicksalsgemeinschaft ein Sichgemeinsamen von Seelen bewirken kann; gemeinsames äußeres Erlebnis schweißt sie zusammen. Dann hörten wir, daß sich Seelen gemeinsamen können, wenn sie sich rein in sich selber gefallen. Daß sie ihr gegenseitiges Selbst sympathisch erleben, treibt sie zusammen. Jetzt zeigt sich, daß auch gleichartiges Gestimmtsein in unegoistischer Zielrichtung dazu führen kann, daß sich Seelen gemeinsamen. Beispiele für gemeinsame unegoistische Zielrichtung: wenn man gemeinschaftlich in Arbeitsgemeinschaften wissenschaftliche Wahrheit sucht, oder wenn man miteinander für Gerechtigkeit entbrannt ist, oder wenn man sich im Dienste der leidenden Menschheit mit anderen karitativ bewegten Seelen zusammenfindet.

Wir hatten bisher immer vorausgesetzt, daß sich die Menschen, die sich gemeinsamen, leiblich begegnen, daß sie sich, weil sie hierbei der Gemeinsamkeit ihres äußeren oder inneren Erlebens oder auch ihrer unmittelbaren Seelenanziehung bewußt werden, eben deswegen zusammenfinden und irgendwie zusammentun. Aber abgesehen von dem Fall, daß man einander sympathisch gefällt, ist die leibliche Nähe, das per-

sönliche Kennenlernen, durchaus nicht notwendig, damit man sich in Gemeinschaft mit anderen weiß. Es muß nicht sein, daß man sich äußerlich zusammentut, man kann rein geistig mit anderen Gemeinsamkeit spüren, man kann sich durchaus mit nur vorgestellten Gefährten zur Gemeinschaft bekennen, so insbesondere dann, wenn man von einer führenden Idee, einer führenden Person, einem großen Naturgegenstande ergriffen wird und sicher ist, daß dasselbe Erlebnis innerer Bewegtheit auch anderen zuteil wird. „Seid umschlungen, Millionen!" Man fühlt sich dann, auch ohne daß man die anderen mit leiblichen Sinnen sieht, mit ihnen durch die Idee, den Führer, den Natureindruck zusammengehalten. Es ist, wie wenn von diesen Wellen ausgehen, die einen selber und Scharen von Gefährten in sich hineinnehmen. Das Fluidum des Gegenstandes der Verehrung umgibt uns und die Genossen im Geiste. Nun bejaht man sich mit ihnen zu einer unsichtbaren Gemeinde, gleichsam wie Planeten, die um dieselbe Sonne kreisen, und die dadurch auch einander etwas bedeuten. Seelen klingen leichter füreinander an, wenn sie zusammen in etwas Gemeinsamem aufgehen. Beispiele sind Kunstgemeinden, Ideengefolgschaft, Führergefolgschaft, Heroenkultus. Die vorgestellte Gemeinde, die man sich in gemeinsamem Aufblick, gemeinsamer Hingabe an das Hochziel denkt, besteht schon längst im lebendigen Gedanken, ehe man die lebendigen Menschen findet, mit denen man sich zusammentut. Die gleichgesinnten Gefährten treten, wenn man sich leiblich begegnet, in diesen idealistischen Kreis gleichsam Hand in Hand hinein. Wenn man sich mit ihnen zu gemeinsamem Dienst am Objekt oder zu gemeinsamem Gehorsam gegenüber dem Führer organisiert oder organisieren läßt, so gestaltet sich in diesem Kreise von Menschen sichtbar, was idealistisch im Geiste des Einzelnen längst vorher gesetzt war.

Wir hatten es vorher „objektive" Seelengemeinschaft genannt. Jetzt nennen wir es einfach „geistige Gemeinde". Diese Fassung bewährt sich, indem sie uns eine Verlegenheit erspart. Man nehme folgendes an. Dreijährige Kinder in verschiedenen Städten, die sonst nichts miteinander zu tun haben, als daß sie

etwa in zärtlicher Liebe an ihrem Theddybären hängen, sind gleichgestimmte und füreinander erreichbare Seelen. Aber objektive Seelengemeinschaft? Es will uns nicht über die Zunge, davon zu sprechen. Mit Recht nicht. Denn das Kind vollzieht keine willenhafte Zusammenfassung seiner selbst mit allen möglichen Gespielen zu einer Theddybärengemeinde; wenn es auch durchaus vorkommen kann, daß es mit sich und seinen leiblich gegenwärtigen Gefährten triebhaft so umgeht, als ob sie zur Zeit eine reale Theddybärengenossenschaft bildeten.

Denken wir zurück! Von drei Fällen hatten wir gesprochen, wie subjektive Seelengemeinschaft zustande kommen könne: Erstens, wenn Seelen schicksalhaftes äußeres Erleben willentlich miteinander teilen; zweitens, wenn Seelen in gegenseitiger Anziehung unmittelbar einander selbst erleben; drittens, wie es nun heißen darf, wenn sich Seelen zusammenfassen als Glieder einer „geistigen Gemeinde", zu deren Leitgedanken sie sich innerlich bekennen. Eben diese dritte Weise, sich subjektiv gemeinsam zu empfinden, ist nun geklärt.

Die zweite Weise ist der Zug bewußter Sympathie für einander in Kameradschaft, Freundschaft, Liebe. Nicht finden sich hier die Seelen zusammen, weil beide in etwas Gemeinsamem aufgehen, das Wellen zu ihnen beiden aussendet, sondern von Seele zu Seele selbst strömen Wellen der Anziehung herüber und hinüber. Hier ist es eine ganz andere Willensbeschaffenheit als vorhin, von der ihre Gesellung getragen ist. Diese Menschen gehen ineinander auf, sie geben sich aneinander hin, bejahen sich in- und miteinander, um des Partners selbst willen. Die Seelen werden nicht mittelbar von der gleichen Überzeugung zusammengehalten, sondern sind unmittelbar ineinander gewendet.

Diese innerliche Wechselbeziehung drängt, sich in einer äußeren Form des Verhältnisses zu versichtbaren, die wir als „Bund" bezeichnen. Die Seelengemeinschaft spiegelt sich dann in einem Zusammensein des Austausches und der Mitteilung, dessen Gestaltung fester oder loser sein kann: loser beim Freundschaftsbund, fester in allen Verbrüderungsorganisationen, wie sie z. B. das studentische Vereinsleben darbietet.

Am innigsten und nachhaltigsten ist das Gemeinschaftsleben in der Ehe, wenn sie so ist, wie sie sein soll. Es ist, als ob sich in der wachsenden Vertiefung des Bundeslebens eine übersinnliche Größe ausprägte, die sich in den loseren Formen, wie sich Seelen berühren, unter den subjektiven Beziehungen noch halb verbirgt, um in den gediegeneren Formen mit eigentümlichem objektiven Gehalt immer spürbarer hervorzutreten. Wir könnten das den überindividuellen Geist des Bundes nennen und meinen damit, daß das gegenseitige Verhältnis der beiden oder mehrerer Individuen, deren Seelen sich gemeinsamen, in ihrem Bewußtsein eine eigene Wesenhaftigkeit gewonnen hat. Die im Bunde gesellten Seelen fühlen sich in eine Ganzheit hineingenommen, die in ihnen über ihnen lebt. Ihr Bund selbst wird zu einer sie umfangenden und verpflichtenden Macht. Sie entsteht in der Verbundenheit der Seelen und macht in demselben Augenblicke diese Seelen zu Werkzeugen, zu Gefäßen und Gliedern der überindividuellen Einheit, von der sie sich erfüllt fühlen. In solchem Seelenbunde ist auch Höhenluft, wie in der geistigen Gemeinde. Aber es ist eine andere Luftart. Dort das Atmen des Objekts, das die Einzelnen von sich aus ergreift und macht, daß sie mit verschränkten Händen, wie in einem Reigen, um das Objekt kreisen. Hier der Bundesgeist, der mitten aus der Begegnung der Seelen selbst aufsteigt, die sich zu Seelennähe weihen. Aus der Gemeinschaft der Seelen ist eine selbstlebendige Seele der Gemeinschaft geworden. Je mehr dieser objektive Geist des Bundes hervortritt, um so mehr schließen sich die Seelen zu subjektiver Schicksalsgemeinschaft zusammen. Eine noch so innige Seelengemeinschaft genügt nicht. Mutter und Sohn, das ist oft eine sehr innige Seelengemeinschaft, aber kein Bund. Sie gehen beide ihren eigenen Weg, sie gehen nicht gemeinsamen Schicksalsweg. So ist es auch mit der Freundschaft im Unterschied von der Ehe. Freunde gehen jeder seinen eigenen Weg, Eheleute gehen ihren gemeinsamen Weg. Die Ehe wird Schicksalsgemeinschaft, Wille zu gemeinsamem Schicksal. „Wo du hingehst, da will ich auch hingehen."

Wiederum anders ist die Interessengemeinschaft geartet. Das Wort „Interesse" steht hier in ähnlichem Sinne, wie wenn es heißt: man müsse seine „Interessen" wahrnehmen, sie verteidigen; man ist bei einem geschäftlichen Unternehmen „interessiert"; oder wenn die Zinsen eines Kapitals, der Lohn für eine Leistung, als „Interessen" bezeichnet werden, die einem zustehen. „Bitte, Ihre Interessen", fragt der Leistungsempfänger den Leistunggebenden, wenn er hören will, wieviel er schuldig geworden ist.

In allen diesen Wendungen hat das Wort „Interesse" einen selbstischen Sinn, und solchen hat es gerade auch, wenn man von „Interessengemeinschaft" spricht. Freilich kann das Wort „Interesse" auch einen höheren Sinn annehmen. Es gibt neben dem selbstischen auch unselbstisches Interesse, das wir an anderen Menschen oder an idealen Gegenständen oder am Vaterlande, an der Menschheit nehmen. Aber es widerstrebt unserm Sprachgebrauche, etwa eine geistige Gemeinde, die mit leidenschaftlichem, dennoch unselbstischem Interesse ihren idealen Zweck befördert, als „Interessengemeinschaft" zu bezeichnen. Unter „Interessengemeinschaft" wird immer eine vom Vorteil irgendwelcher Art geleitete Gesellung verstanden, Vorteil, der in Geldzuwachs, Machtzuwachs, Zuwachs im Ansehen besteht, oder nach anderer Richtung in Kräftemehrung, leiblicher Wohlfahrt, und wieder nach anderer Richtung in Sicherung gegen drohende Übel. Der Wille zum Vorteil und die verstandesmäßige Überlegung, daß die Hilfe der anderen dabei nützlich und der Gegenleistung wert ist, mit der wir ihnen aufzuwarten haben, steht bei dieser Art, wie sich Menschen gesellen, Pate. Es ist eine Klugheitsgesellung, die hier zustande kommt. Solche Interessengemeinschaft bezeugt keinen inneren Gemeinschaftsgeist, sondern ist ein rationaler Zweckverband, der meist auch ausdrücklich in die Form eines rationalen Vertrages gekleidet wird, in dem Leistung gegen Gegenleistung, „do, ut des!", rechtlich festgelegt ist. Die Willensbeschaffenheit der Einzelnen ist hierbei nicht Ideenbegeisterung, nicht Gemeinsinn, sondern das leitende Motiv ist Eigennutz. Es handelt sich hier um einen „Nutzverband", wie wir

die äußere Erscheinung, die formale Organisation dieses gemeinschaftlichen Eigennutzes nunmehr nennen wollen.

Interessengemeinschaft und geistige Gemeinde ähneln sich darin, daß die Gemeinschaft nicht auf die Gemeinsamkeit der Menschen selbst ausgerichtet ist, sondern auf einen Zweck, um dessen willen man sich zusammenfindet. Der Gemeinschaftswille ist heteronom. Auf beide paßt der Begriff des Zweckverbandes, nur daß bei der Nutzgemeinschaft der Zweck, auf den es ankommt, selbstisch, bei der geistigen Gemeinschaft unselbstisch bestimmt ist. Die Willensbeschaffenheit der so oder so Gesellten ist also himmelweit verschieden. Dennoch kann sogar noch eine weitere Ähnlichkeit zwischen Nutzbrüderschaft und geistiger Gemeinde Platz greifen, — kann, nicht muß. Man kann nämlich so fanatisch auf eine Idee eingestellt sein, daß dieser Fanatismus dem Egoismus ähnlich wird, der sich und immer nur sich sieht. Der Fanatiker verhärtet sich gegen alles, was nicht seinem Verhältnis zur Idee entspricht. Er wird immer glauben, daß sein Verhältnis zur Idee das maßgebende und so tadellos vollkommen sei, daß es nicht überboten werden kann. Das macht ihn negierend, drohend, oft niedertretend gegen andere. Er sieht die Idee, der er dient, auf Kosten anderer dient, aus kleinem verengten Gesichtskreis; oder es ist selbst ein kleines dürftiges Ziel, das er zur Idee erhebt: Verhätschelung von Kindern, von Haustieren, Bund für freie Liebe, für Kameradschaftsehe, Verein zur Anzeige nicht waschechter Gesinnung. Hier gilt Schillers Wort: „Im kleinen Kreis verengert sich der Sinn, es wächst der Mensch mit seinen größeren Zwecken.“ Jedes wahrhaft geistige Hochziel weitet die Seelen. In der Hingabe an solches lebt Wärme für die, die vom gleichen Ziele bewegt sind, und sie führt Hochachtung mit sich für die Hingabe, mit der andere anderen Hochzielen zugewendet sind. So wird z. B. derjenige, der die Geistigkeit wissenschaftlicher Wahrheit erlebt, auch das geistige Erleben anderer gelten lassen und es ehren.

Wenden wir uns nochmals dem Begriffe der Schicksalsgemeinschaft zu! Wir hatten einen objektiven und einen sub-

jektiven Sinn des Wortes herausgestellt. Der objektive Sinn: einer Gruppe von Menschen, die in Lebensberührung stehen, widerfahren die gleichen äußeren Ereignisse, ohne daß sie sich dabei gleichsam die Hände reichen. Der subjektive Sinn: sie reichen sich die Hände, um das gemeinsame äußere Schicksal in innerer Verbundenheit zu bestehen.

Gemeinschaften, die schon gemeinschaftliches Schicksal im ersten Sinne erlebt haben, verfestigen sich, wenn sie den Willen zum gemeinsamen Schicksal im zweiten Sinne in sich aufnehmen. Ebensowohl kann es vorkommen, daß Schicksalsgemeinschaft im ersten Sinne dazu führt, daß sich Schicksalsgemeinschaften im zweiten Sinne bilden. Die gemeinsame Gegenwehr gegen die Drohungen des Schicksals kann äußerlich bleiben. Man kommt nicht über die Stufe des Nutzverbandes hinaus. Oder aber die Beziehungen der Menschen vertiefen sich dabei. Sie nähern sich der Gestalt des beseelten Bundes, zu dem ihre Seelen plötzlich aufflammen können. Auch geistige Gemeinden, die schon bestehen, können zu Schicksalsgemeinschaften werden, in denen sich die gegenständlich eingestellten Seelen einander nähern. Ihr Verhältnis wird dann dem des beseelten Bundes ähnlich. Freilich nur ähnlich; denn an der Spitze ihrer Gesellung bleibt nach wie vor der geistige Zweck. Um seinetwillen gehen die Menschen auf Tod und Leben zusammen. Man denke an die ersten Christengemeinden!

§ 2. Von Es-, Du- und Wir-Ideen

Ideen haben die Macht, daß sie Seelen an sich ziehen. Sie erheben sich wie Sterne im menschlichen Bewußtsein und erfüllen es mit Sinn der Ewigkeit. Diese Tatsache ist seit Plato dahin gedeutet worden, daß die Ideen jenseitige Wertwesenheiten seien, die uns irgendwie offenbar würden: sei es durch Wiedererinnerung an ein vorgeburtliches Leben der Seele, die noch nicht an den Leib, aber in geistiger Gemeinschaft an die Ideen gebunden war; sei es durch den Willen eines jenseitigen Schöpfers, in dessen unendlichem Denken die Ideen als

ewige Lichter stünden, und der uns die Kunde von ihnen ins Gewissen geschrieben habe.

Gegenüber dieser statischen Auffassung von Ideen hat die deutsche Mystik und die Philosophie des deutschen Idealismus das dynamische Wesen der Ideen ans Licht gebracht. Sie erzeugen sich aus der Tiefe der Ewigkeit in der Seele selbst, wenn ihr Wollen zuchtvoll und unselbstisch wird. Je nach der Art des Wollens gestalten sich bei uns andere und andere Ideen. Eine Idee gibt es, die das Verhältnis des Menschen zu sich selbst betrifft, die Idee der Ehre. Das Wesen der Ehre ist das Herrsein des Menschen über sich selbst, Herrsein über das Meer der eigenen Zuständlichkeiten. Wer die Wallungen von Zorn, Furcht, weichlichem Mitleid, blinder Lebensgier unter die Einheitskraft seines Willens bringt, den erfüllt der innere Wert der Ehre. Ehre bedeutet übersinnliche Würde, in der wir „Persönlichkeit" sind. Sie bedeutet Ewigkeitslicht über unserm eigenen Sein.

Aber die Ehrewigkeit kann sich bei einem Menschen nicht halten, der nicht über sich selbst hinauswächst. Wir müssen wirken und leisten über uns hinaus und uns in der Leistung hingeben an einen Gegenstand, der uns Werterscheinung ist. Auch wenn wir dergestalt liebend wirken, erfüllt uns Wertleben der Ewigkeit, und dann breitet sich über unsern Gegenstand Wertlicht der Ewigkeit, er strahlt in unendlichem Gehalt auf, er wird uns zur Idee. Es ist hierbei, als ob uns mit unserer Liebe ein Atem heiliger Liebe berührte, als ob Ewigkeit in uns zur Liebe würde. Sie könnte in uns nicht Liebe werden, wenn in uns nicht Funken der Hingabe glühten, daran sie zur Flamme werden kann.

Solches Wertlicht der Ewigkeit sieht anderes und anders aus, je nach den Gegenständen, an die wir uns leistend, schaffend, opfernd hingaben. Wenn unsern Willen ein Ruf der Sachwelt bewegt, wenn wir uns horchend und einfühlend auf ihr Wesen (Wissenschaft) oder ihre Erscheinung (Kunst) einstellen, dann leuchten die Es-Ideen der Wahrheit und Schönheit in uns auf. Über unserer Hingabe an den Nebenmenschen leuchtet die Du-Idee helfender Liebe.

Diese Ideen, die Ideen der Wahrheit, der Schönheit, der Liebe, treten in den Mittelpunkt der „geistigen Gemeinden". Man meint insbesondere sie, wenn man von „Kulturideen" spricht. Meist halten ihre Anhänger diese Ideen für statische Ewigkeitsgrößen, die ihnen und allen Menschen aus einem vermeintlichen Jenseits herüberleuchten. Man nimmt sie im Sinne eines griechischen oder christlichen Idealismus und weiß nichts davon, daß die eigene unselbstische Hingabe an gegenständliches oder mitmenschliches Sein die Kerze ist, an der sich jene Ewigkeitslichter erst entzünden. In karitativen Verbänden dient man der Du-Idee der Liebe. Die Begeisterung für die Es-Ideen der Wahrheit und Schönheit trägt die ideellen Zusammenschlüsse. Daneben gibt es auch „Wir-Ideen". Sie leuchten über menschlichen Gesamtheiten auf.

Gustav Adolf Lindner, „Ideen zu einer Psychologie der Gesellschaft", spricht von einem „gesellschaftlichen Selbstbewußtsein". Das „gesellschaftliche Wir", die Wir-Idee, bilde sich zuerst in der Familie aus, wo die Intensität der geselligen Wechselwirkung am größten sei und verbreite sich von da aus auf immer weitere Kreise. Es umfasse die Sippe oder das Geschlecht oder den Stamm oder die Nation, es breite sich aber auch der „territorialen Assoziation" folgend über die Kommune, die Provinz, den Staat aus. Lindner weist ferner auf den ständischen oder Korporationsgeist hin, der sich in dem „Wir Adel", „Wir Soldaten", „Wir Studenten", „Wir Kaufleute" usw. ausdrücke. Alles korporative Selbstbewußtsein und Solidaritätsbewußtsein bekunde sich gern äußerlich in Symbolen eines geschlossenen Kreises, indem es sich an äußere Abzeichen, an einen gegen die landesübliche Sitte abweichenden Kreis von Gepflogenheiten, überhaupt an einen äußeren Kultus klammere.

Die Beobachtungen von Lindner beweisen, daß die Vorstellung von Ganzheiten in der menschlichen Natur liegt, und daß sie eine eigentümliche Seelenmacht über die Einzelnen hat. Die Ganzheitsvorstellung kommt gewissermaßen wie ein Dieb über uns. Wir setzen sie nicht etwa aus den einzelnen Menschen zusammen, die wir in das Gesamtbild einbeziehen,

sondern der Eindruck des Wir, daß andere mit uns in einem geschlossenen Kreise zusammengehören, ergreift uns unmittelbar mit ursprünglicher Kraft. Wenn diese Kraft unser individuelles Selbstbewußtsein sprengt, so daß wir gewissermaßen ganz gesellschaftliches Selbstbewußtsein werden, und wenn wir uns, so eingestellt, mit Leistung und Hingabe in den Dienst des Ganzen wenden, dann erschafft sich auch in dieser Hingabe das Leben einer Idee in uns. Im Lichte dieser Wir-Idee verunendlicht und heiligt sich die Ganzheit, von der wir uns umfaßt fühlen. Die Gemeinschaft selber ist dann zu einem Wert geworden, um den die Seelen der zusammengeschlossenen Menschen ebenso kreisen, wie in der geistigen Gemeinde engeren Sinnes die Seelen um einen Wert über der Gemeinschaft kreisen. Insofern als sich hier und dort die Seelen gleichartig verhalten, kann man beidemal von einer „geistigen Gemeinde", von einer „Ideengemeinde" sprechen. In unserm Falle kreisen die Einzelnen um die Idee der Ganzheit, als deren Teile sie sich fühlen. Solche Ganzheitsideen haben es an sich, daß sie der Vorbote einer Seelenberührung werden können, in deren Tiefenlebendigkeit sie sich selber verklären. Sie gestalten sich besonders leicht im Rahmen der Schicksalsgemeinschaften.

Glaubensgemeinden haben ein besonderes Gefüge. Sie sind Zusammenschlüsse von Einzelnen, von denen sich jeder in Gemeinschaft mit Gott fühlt. Die Einzelnen pflegen miteinander jeder seine Gemeinschaft mit Gott, die sich zur Gemeinschaft Gottes mit ihnen allen erweitert. Das Göttliche, das sie verehren, schauen sie in verschiedener Weise an. Vor der Seele der Einen steht es als Idee des Guten, in deren Wertunendlichkeit die Ideen des Wahren, des Schönen und der Liebe zusammenfließen. In ihren Gedanken formt sich nach dem Muster der „Es-Ideen" ein höchstes übersinnliches Einheitsgut. Im Gemüte anderer formt sich die Idee des Göttlichen als ein höchstes „Du", dem man dienend, gehorchend, liebend hingegeben sein müsse. Noch andere beten ihre Gottheit als die „Ganzheit" alles Seins an. In ihren Seelen schwingt eine „Wir-Idee", deren Erhabenheit

und Unendlichkeit alles einzelne und endliche Sein niederschlägt, mit dem Gefühl aber, daß dennoch das einzelne Ich in das ewige Ganze hineingehöre und dort geborgen sei. Allemal ist die ideelle Bewegtheit ins Unbegrenzte gesteigert. Alle Schranken, wie solche sonst die Idee der Wahrheit, der Schönheit, der Liebe voneinander trennen, sind im Schwunge der religiösen Phantasie, in der Sehnsucht nach Ewigkeit und Unendlichkeit, niedergeworfen, hinweggedacht.

So findet in den Glaubensgemeinschaften jede Art von Idee ihre Überhöhung zu einer göttlichen Wesenheit. Zugleich werfen die Glaubensgenossen in die Gemeinschaft mit dieser überhöhten Wesenheit ihr dogmatisches Gefühl hinein. Die Gemeinschaft mit Gott erscheint ihnen als die einzige Wirklichkeit der Gemeinschaft, von der her alles andere Gemeinschaftsleben erst ermöglicht werde, insbesondere die eigene Gemeinschaft der Glaubensgenossen. Für diese regt sich in ihnen, um mit Lindner zu sprechen, ein starkes „gesellschaftliches Selbstbewußtsein". Man empfindet sie als eine in sich geschlossene Ganzheit, für die einzutreten sich die Einzelnen verpflichtet fühlen. Sie nehmen das „Wir" ihrer aller als unsichtbare Kirche, deren Glieder sie seien[1]).

---

[1]) (Zur Zeit der Herausgabe:) Die Auffassung, daß die Gemeinschaft mit Gott bzw. mit Christus die einzige Wirklichkeit der Gemeinschaft sei, von der her alles andere Gemeinschaftsleben erst möglich werde, fand ich vor Jahrzehnten in dem Buche von Martin Kähler, „Die Wissenschaft der christlichen Lehre". Sehr eindringlich wird derselbe Gedanke in dem neueren Pfarrerroman „Lennacker" von Ina Seidel (1938) ausgesprochen. Ich setze die Hauptstelle hierher:

„Das ist das Besondere", fuhr der Superintendent fort, „daß die Seele Christus gegenübergestellt ist als der einzigen Nahrung, der einzigen Heilkraft, der einzigen Lebensquelle — der einzigen Wirklichkeit, die es für sie gibt. Wenn alle anderen Schichten der geistigen Welt verdorren, verkohlen oder vereisen —, wenn der Mensch verlassen ist wie ein im Urwald oder am Nordpol verirrter Wanderer, wie ein Schiffbrüchiger auf seiner Planke, wie ein einsamer im Niemandsland zwischen den Fronten dem Tode preisgegebener Soldat: dann kann ihm diese Wirklichkeit zur Gewißheit werden. Damit soll aber nicht gesagt werden, daß es nur solche Lebenslagen sind, die diese Erfahrung vermitteln können — es gibt mitten im Alltage andere, deren

Ihrem Wesen nach sind und bleiben die religiösen Gemeinden geistige Gemeinden, die um die Idee der Gemeinschaft mit Gott kreisen. Die Art des beseelten Bundes, in welchem sich die Seelen unmittelbar ineinanderschenken, haben sie nicht. Ihnen fehlt auch die naturhafte Bezogenheit der anderen ideellen Hingaben, denen reale Bewegung der Ewigkeit antwortet. Dort überflutet dagegen die Sehnsucht nach Ewigem in der religiösen Phantasie das Bewußtsein und erschafft sich nach dem Muster des Du-, des Es-, des Wir-Erlebens die Traumunendlichkeit von Gottesbildern, in denen man versinkt.

Rettung in die Gemeinschaft mit einem gedachten Gottesbild? Wie wenn in der Volksgemeinschaft seiende Göttlichkeit erlebt würde? Nicht Gott ermöglicht das Gemeinschaftsleben; sondern wenn wir in volksbrüderlicher Gemeinschaft leben und das Gefühl der Einsamkeit in tätiger Leistung verscheuchen, dann entspringt, hervorquellend aus Tiefen der Ewigkeit, ein Gottesstrom im heiligen Ja von Seele zu Seele.

Wir haben von den Arten der Ideen gesprochen und gesehen, daß sich sowohl um Es-, wie um Du-, wie um Wir-Ideen geistige Gemeinden bilden können. Wie steht es um das

Verlassenheit ebenso grausam ist — und ebensowenig, daß Menschen in letzter Not sich der einzigen Zuflucht immer bewußt werden. Jeder Mensch hat sein persönliches Maß der Möglichkeit einer Gemeinschaft mit anderen. Für jeden liegt die Grenze verschieden, und sie bestimmt zugleich das Maß der Einsamkeit, die einem Menschen auferlegt ist. Allein der Gottmenschlichkeit Jesu gegenüber sind die Grenzen aufgehoben, und in ihm findet nicht nur die einzelne Seele Erfüllung, sondern zugleich die Bindung und Vereinigung mit allen gleich ihr auf Christus Bezogenen. Die gemeinsame Bezogenheit auf sittliche Güter, deren höchstes wohl das Vaterland ist, kann einigen, beglücken und stärken, sie kann aber nicht die letzte Einsamkeit des Menschen seinem persönlichen Schicksal mit den in ihm beschlossenen unlösbaren Rätseln gegenüber aufheben — das kann auch die nächste menschliche Gemeinschaft nicht —, das kann nur Jesus. Er erreicht es dadurch, daß wir die Einsamkeit als Bedingung der Gemeinschaft mit ihm und in ihm, diesseits und jenseits des Todes erkennen lernen. Alle anderen geistigen Welten, an denen wir teilhaben, liegen wie Ringe um diesen Kern — wie Kelchblätter um Staubfäden und Fruchtknoten: um die Seele und Christus."

Verhältnis von Ideen zum „beseelten Bunde"? Genauer, wie verhält sich dieser zur Wir-Idee?

Der beseelte Bund ist nicht an ein Wir-Erleben geknüpft. Aber er kann ein Wir-Erleben nach sich ziehen. Für die Menschen, die sich in ihm zusammenschließen, verklärt sich allerdings ihr Gegenseitigkeitsverhältnis leicht zu dem Bilde eines geistigen Ganzen, an das sie sich ebenso hingeben, wie sie sich aneinander hingeben.

Solche Ideenbildung aus einem Gegenseitigkeitsverhältnis heraus, die dann wieder auf das Gegenseitigkeitsverhältnis fördernd zurückwirkt, begegnet uns öfters in der Ideengeschichte. Z. B. in Vorzeiten galt der Fremde als Feind („Gast, weh' dir!"). Darum ließen es Nützlichkeitserwägungen ratsam erscheinen, sich im fremden Lande dem Schutze eines Einheimischen anzuvertrauen, dem man umgekehrt entsprechenden Schutz zu gewähren versprach. Das war ein gegenseitiges Verhältnis zunächst egoistischer Art, das aber mit dem näheren Verkehr des Herbergers und des Gastfreundes die Seelen gegeneinander öffnete und sich in ein loseres oder festeres Freundschaftsverhältnis verwandelte. Daraus entsprang die Idee ihres Bundes als einer unpersönlichen Ganzheit, die Treue und Pflicht ihr gegenüber verlangte, auch wenn die persönlichen Gefühle erkalten mochten. Die subjektive Bezogenheit von Herberger und Gastfreund objektivierte sich in dem Wir-Gedanken ihres Bundes und der Treue, die man ihm schuldig sei. Dies Ideal leuchtete in jenen Zeiten weithin den Menschen vor und umgab mit der Majestät überindividuellen Gebotes, was in der wandelbaren Gestaltung gefühlsmäßiger Beziehungen nicht genügend gesichert erschien. Es erhob sich in seiner geistigen Macht über die persönlichen Beziehungen der Einzelnen, wie es andererseits zur inneren Belebung eben jener persönlichen Beziehung beitrug.

Vorbemerkung: Die Begriffe „Interessenverband", „geistige Gemeinde", „beseelter Bund" finden ihre wichtigste Anwendung auf die Volksgemeinschaft. „Volk" ist immer Schicksalsgemeinschaft im objektiven Sinne. Im übrigen aber ist „Volk" zunächst die Menge der in einem Staatsverbande

lebenden Einzelnen. Sie können rein egoistisch zusammenhalten, zum Schutze nach außen und zur Ermöglichung bequemen Lebens im Inneren. Dann bilden sie miteinander eine Interessengemeinschaft und bleiben „Volk" in der bloßen Mengenbedeutung. „Ubi bene, ibi patria!" Sie können zweitens von dem Wir-Gedanken ihres gemeinsamen Volkstums und des gemeinsamen von den Vätern her besiedelten Lebensraumes bewegt werden. Dann bilden sie miteinander eine geistige Gemeinde, geschart um das Heiligtum des Vaterlandes. „Deutschland, heiliges Vaterland!" Sie werden zu „Volk" in höherer Bedeutung, zur Nation, und bleiben es, solange die Vaterlandsidee in ihnen anhält. Sie können drittens das Verhältnis beseelten Bundes miteinander eingehen. „Wir wollen sein ein einig Volk von Brüdern!" Aus der Menge der Einzelnen ist dann „Volk" im höchsten Sinne geworden.

§ 3. Zur Psychologie der Gemeinschaftsformen

Es liegt an unserm Ichbewußtsein, daß wir uns zunächst von anderen und sie von uns gesondert nehmen. Ich nenne das die „Ichverkrustung" der Seelen. Sie kann nach und nach oder plötzlich durchbrochen werden. Ein unmittelbarer Lebenszusammenhang ergreift die Menschen und schwemmt die seelischen Schranken zwischen ihnen hinweg. Der andere wird uns ein lebendiges Du, dessen Dasein in das unsere wie mit Zauberschlag in unmittelbarer Berührung hineinragt. Wir denken ihn nicht mehr als schiedliches Ich, das unserm Ich gegenübersteht. Dies berücksichtigt, zeigt sich erst ganz, wie tief der Unterschied zwischen Interessenverbänden und allen den anderen Arten von Gemeinschaft klafft. Die Nutzverbände sind durch Welten sowohl von der geistigen Gemeinde wie von der Schicksalsgenossenschaft, wie von dem beseelten Bunde getrennt, dort ichverkrustete, hier gelöste Seelen. Gewiß läßt sich, wie wir zu Anfang sagten, auf Ähnlichkeit zwischen Nutzverbänden und geistigen Gemeinden hinweisen. Hier wie dort verbindet ein Zweck die Menschen, die sich gesellt haben, das eine Mal ein selbstischer, das andere Mal ein unselbstischer Zweck. Solches Gemeinschaftsleben ist nicht aus sich, son-

dern heteronom bestimmt. Aber diese Ähnlichkeit ist nur formal. Denn wo sich geistige Gemeinden wirklich bilden, da gibt es auch eine innerliche Seelennähe. Niemals aber zwischen Egoisten; es müßte denn sein, daß ihre Ichverkrustung unter Schicksalsschlägen zusammenbricht, daß Leid die Seelen läutert. Alles gemeinschaftliche Leben ist unselbstisch ausgerichtet. Das ist der oberste Lehrsatz der ganzen Gemeinschaftslehre[1]). Man muß ihn nur einsehen. Aus dem Zurücktreten der Ichbetonung der Einzelnen wird das Wesen der Gemeinschaft sofort verständlich. Die Zurückdrängung der Ichbetontheit macht im selben Augenblick den Strom von Seele zu Seele frei. Wie sich die Ichbetonung löst, das ist bei den verschiedenen Gemeinschaftsarten, die wirkliche Gemeinschaften bedeuten, jeweils anders. Es kann ein urwüchsiger Strom von Sympathie, wir nennen ihn Eros, zwischen zwei Menschen ausbrechen und im Verhältnis dieser Menschen zueinander die Ichverpanzerung durchbrechen: der beseelte Bund. Oder ein geistiges Hochziel, eine ideelle, eine karitative Aufgabe, kommt über die Seelen und schmilzt, indem sie sich gemeinsam in der gleichen Richtung über sich hinaus bewegt fühlen, den Egoismus zwischen ihnen: die geistige Gemeinde. Oder das gleiche Schicksal lockert den Selbstsinn und entbindet zwischen ihnen das Bewußtsein des Zusammengehörens. Sie fühlen in ihrem gemeinsamen Erleben die Ganzheit, in der sie stehen, in sich und über sich als eine aus ihnen selbst wachsende Macht: die Schicksalsgenossenschaft.

Das sind alles verschiedene Weisen, wie die Ichbetonung ausgeschaltet, durchbrochen, erschüttert wird. Wenn sie nur weicht, immer gibt es dann, je nach der Art, wie sie weicht, wesenhaftes Gemeinschaftsleben in dieser oder jener Form. Die Seelen sind in solcher Gemeinschaft andere als sie vorher waren. Größeres als sie hat über sie Macht und in ihnen Gestalt gewonnen. Ihre Individualität ist dabei nicht ausgelöscht, aber die Individualitäten werden gefäßlich für den neuen Strom, von dem sie sich bewegt fühlen. Sie fühlen sich aus ihm heraus, von ihm her bewegt, sie nehmen gliedmäßiges

[1]) Das Folgende wie Bd. 1, S. 322f.

Leben innerhalb desselben an, das ihr Verhalten verändert, veredelt.

Ganz ungesucht drängen sich hier die Gesichtspunkte der neuen Gestalt- und Ganzheitslehre auf, die sich von der experimentellen Psychologie her rasch über andere Forschungsgebiete ausbreitet und für die Biologie, die Ästhetik, die Religionsphilosophie und unzweifelhaft auch für die Gemeinschaftsphilosophie neue Lichter gibt. Der Gehalt einer Gestalt, Ganzheit, Struktur, so lehrt die Gestalttheorie, ist nur aus dem Ganzen selbst verständlich, das sich nur äußerlich gesehen als eine Summe seiner elementaren Teile darstellt. In Wahrheit ist es immer mehr als die Summe der Teile. Die Teile werden von ihm her bestimmt, nicht läßt es sich herstellen als eine Gesellung der Teile. Man denke an eine Melodie mit den Tönen, die in ihr enthalten sind! Es ist nur Schein, daß die Melodie aus ihnen besteht, die in Wahrheit nur ihr, der Melodie, eigenes gegliedertes Wesen sind. Dieses Beispiel und andere zeigen, daß die Teile außerhalb ihres Zusammenhanges im ganzen gar nicht mehr das sind und das leisten, was sie in diesem Zusammenhange waren und leisteten. Ebenso umgekehrt, daß sie aus dem, was sie isoliert sind, niemals das werden können, was sie im Zusammenhang sind, auch wenn man sie künstlich zusammenfügt. Was sie im Zusammenhang leisten, können sie nicht mehr leisten, wenn man sie isoliert; und was sie isoliert leisten, ist etwas wesenhaft anderes, als ihre Funktion im Verbande. Diese Funktion wächst ihnen nur aus dem Verbande selbst zu.

So ist das Wesen menschlicher Gemeinschaft ein anderes als das Wesen eines Individuums. Das Wesen des Individuums ist umpanzertes Ich, das niemals anderes Ich erlebt, aber immer anderes Ich um sich voraussetzt. Das Wesen der Gemeinschaft ist Seele, in der die Klammer des Ich gelöst ist. Individuen mögen sich noch so sehr gesellen und gemeinschaftlichen Nutzen verteidigen, sie mögen sich durch Vertrag verketten, niemals bilden sie deswegen eine Gemeinschaft. Da gilt Goethes Wort „Hast die Teile in der Hand, fehlt leider nur das geistige Band.“ Das lebendige Band webt sich aber

von selbst, wenn der Riegel der Selbstsucht klirrt oder ganz hinweggeschoben wird. Dort verriegelte, hier entriegelte Seelen! Die einen funktionieren ganz anders als die anderen, ihr Wollen, Fühlen Denken läuft in durchaus verschiedenen Bahnen.

Wie sehr der Satz gilt, daß Individuen außerhalb der Gemeinschaft anders denken, fühlen und sind als in ihr, bestätigt Leo Frobenius [1]). „Der afrikanische Stamm der Dakka wiederholt alle paar Jahre ein großes Opfer: die Verbrennung des angesehensten Mannes, des ersten Priesters, des Priesterkönigs." Ein solcher, der im folgenden Jahre den Opfertod erleiden sollte, sprach sich mit Frobenius darüber selbst aus. Er fand es ganz natürlich, daß er im folgenden Jahre geopfert werden sollte und äußerte gelassen: „In den letzten Jahren waren die Ernten nicht gut, die Regen waren schlecht, nach meinem Tode soll der Regen besser fallen." So sprach er aus der Einheit des Stammes heraus als Glied seiner Volksgemeinschaft. Der einzelne, isolierte und ichbetonte Mensch fürchtet sich vor dem Tod, dieser Dakka war aber nicht ichbetont, sondern gemeinschaftsbetont; und das verwandelte sein Wollen, Fühlen und Denken. Der Einzelne war Ausdruck des Wesenszwanges des Ganzen, richtiger der Seelengemeinschaft aller mit allen geworden.

Dem entspricht die Tatsache, daß Einzelne, die in fremde Kulturkreise einwandern, bald von denselben aufgesogen werden und ihre frühere Eigenart verlieren. Wer in seiner Jugend nach China übersiedelt, beginnt chinesisch zu fühlen; der nach Westafrika sich fest Einsiedelnde verniggert. Hugenotten aus Frankreich, Dänen und Schweden aus dem Norden, Polen und Russen aus dem Osten wurden von der deutschen Volkheit absorbiert. Bis in die Städte hinein kann man dem Genius loci anheimfallen, wie auch die Glieder einer Familie den gleichen seelischen Habitus tragen. Die einzelne Seele ist unlösbar von der Gemeinde [2]). Wenn die Kraft solcher Ganzheitsenergie eines Stammes, eines Volkes erlahmt, so bilden sich Massen.

[1]) Leo Frobenius „Paideuma", S. 120.
[2]) Ebenda, S. 349, 234.

Frobenius bemerkt, daß Individuen, die aus der Kraft des Ganzen heraustreten, nur noch individualistisch zweckhaft denken, während in der Einstellung der anderen die unbewußte Zweckhaftigkeit des Ganzen wirkt.

§ 4. Bindung und Zwang in der Gemeinschaft

Wir gehen zu einem neuen Gesichtspunkte über. Der Unterschied des Menschen in der Gemeinschaft und außerhalb ihrer macht sich geltend in bezug auf den Begriff der Freiheit. Für den ichhaften Menschen außerhalb der Gemeinschaft bedeutet Freiheit völlige Ungebundenheit. Der Mensch in der Gemeinschaft fühlt sich gebunden, aber nicht in seiner Freiheit beschränkt. Die natürliche Freiheit des Egoisten, die nichts dulden will als die eigene Macht, existiert für ihn nicht. Vielmehr wird dem Menschen in der Gemeinschaft die Bindung selbst zu einem neuen Energiestrom, in welchem er geprägte Freiheit gewinnt. Je ichhafter ein Mensch ist, um so mehr ist die Bindung, die auf ihn wirkt, Zwang.

Sehen wir uns die Formen der Bindung in den Formen der Gemeinschaft an, zunächst in der Interessengemeinschaft!

Es kann sich hier nicht um die losere Form der Interessengemeinschaft handeln, die wir als Nutzbrüderschaft bezeichnen, sondern um die festere Form, den Interessenverband. Bei diesem stehen die Teilhaber in einem festen Vertragsverhältnis. Der Vertrag kann rechtsgültig gesichert sein, er kann auch in freier Vereinbarung bestehen. Der Geist solcher Vereinbarung ist, daß Leistung gewährt und Gegenleistung genossen wird, des weiteren, daß die Leistung gewährt werden muß, falls höhere Gewalt sie nicht ausschließt. Der Pakt ist ja unter der Voraussetzung geschlossen, daß der Paktgenosse die Gegenleistungen bereithalten muß. Er muß sich darauf einrichten, sie zur rechten Zeit zur Hand zu haben. Er kann sie inzwischen gar nicht oder nur eingeschränkt anderweitig nutzen. Darum wäre es zu wenig, wenn hier gesagt würde: der Leistung entspreche überhaupt das Recht auf Empfangen einer Gegenleistung; sondern jeder Partner ist überdies zu einer Entschädigung verpflichtet, wenn er ohne gül-

tigen Grund mit seiner eigenen Leistung in Verzug bleibt. Durch den Verzug wird, ideell genommen, dem anderen ein Nachteil zugefügt. Nachteil, den ich zufüge, wird mit äquivalentem Nachteil gebüßt, den ich erleide. Das sind Selbstverständkeiten, die in der Vernunft liegen. Im Einverständnis mit der eigenen Einsicht muß jeder der beiden Partner bereit sein, sich dem Geiste des Vertrags zu fügen. Von der Einsichtigkeit des Vertrags geht innerer Zwang auf die beiden Parteien aus: sie können nicht aus der Reihe tanzen, ohne mit ihrem eigenen individuellen Einverständnis Nachteil zu erleiden. Solches gültige, zunächst vernunftgültige, weiterhin rechtsgültige Erleiden des Nachteils kann man nicht „Strafe" nennen. Es ist die Erfüllung eines Geschäfts nach seiner negativen, unlieben Seite. Der persönliche Wert ist dabei in keiner Weise berührt.

Ich sprach von Vernunftzwang. Er besteht darin, daß man das Mittel wollen muß, wenn man den Zweck will. Hiermit ist die Relativität des Vernunftzwanges gegeben. Wer den Zweck nicht will, für den ist das Mittel nicht mehr verbindlich. Wer von einer gefährlichen Krankheit nur durch eine schmerzvolle Operation geheilt werden kann, muß als vernünftiges Wesen die Operation wollen, vorausgesetzt, daß er sein Leben mehr liebt, als er den Schmerz der Operation fürchtet. In sich selbst befiehlt die Vernunft nichts, sondern sie gebietet immer nur in dem Dienste des Willens, der auf Zwecke geht, für welche die Vernunft das Mittel angibt. Der Zweckwille ergreift gewissermaßen das Mittel und verleibt es sich ein.

So ist der Vertragswille der Menschen ein Mittel-zum-Zweck-Wollen. Der Zwang ist hierbei nur Zwang zum Mittel, das den Zweck ermöglicht, und der Zweck ist immer ein gewollter Vorteil. Das Mittel, den gewünschten Vorteil zu erlangen, ist nicht nur die Leistung, sondern auch die Bereitwilligkeit zur Buße bei Ausfall der Leistung; sonst ist auf die Gegenleistung eben nicht zu rechnen.

Alles das, was im Vorteilswillen der Partner und in ihrer vernünftigen Einsicht schon von selbst liegt, wird durch den Rechtsschutz noch ausdrücklich gesichert. Der Rechtszwang tritt von außen zu dem geistigen Zwange des Vertrags hinzu, er

ersetzt den hypothetischen Zwang der Vertragsvernunft, der vom Privatwillen der Vertragsschließenden abhängt, durch den absoluten Zwang der Staatsmacht. Er steigert die in dem Vertrag selbst liegende beiderseitige Verpflichtung der Partner durch das öffentliche Gesetz (Privatrecht), das nicht von ihrem Willen abhängt.

Nach allem: Vertrag ist die der Interessengemeinschaft natürliche Form der Verfestigung des Verhältnisses, in das die Interessenten zueinander treten. Wie die Interessengemeinschaft Individuen voraussetzt, die sich und ihre Partner als Ich betonen und voneinander Vorteil begehren, so ist das Wesen ihrer Verfestigungsform, nämlich des Vertrages, rationaler Egoismus. Das bedeutet: mein Vorteilswille zwingt mich, die Mittel zu meinem Vorteil mitzuwollen; es müßte denn sein, daß die Last der Mittel den erhofften Vorteil überwiegt. Daß die Vertragspartner dem einmal geschlossenen Vertrag auch dann Vertragstreue halten, dafür ist der Rechtszwang da.

Gehen wir zu der Bindungsform in der *geistigen Gemeinde* über! Hier gibt es grundsätzlich keinen Zwang der gemeinsamten Menschen unter sich oder der Gemeinschaft auf alle. Wohl übt die Idee, um die sie sich scharen, auf alle geistige Macht aus; sie ergreift die Seelen, so daß sie bereit sind, ihr zu dienen, ja, sich aufzuopfern. Zum Zwecke solchen Dienstes können sich die von der gleichen Idee ergriffenen Menschen organisieren und unter der Voraussetzung, daß die Gesinnung zur Idee bei ihnen allen anhält, Zwangseinrichtungen treffen, die das gemeinsame Zusammengreifen rationalisieren, es in Gang und stetig vorwärts bringen. Versäumnis, Erschlaffung, Trägheit können unter Buße gestellt werden. Das entspringt der Erfahrung, daß die erste Begeisterung selten lange vorhält, wiewohl sie ein Gefühl der Verpflichtung hinterlassen kann, der geistigen Sache, um die es sich handelt, treu zu bleiben. Auch sind die einen begeisterungsfähiger als die anderen und in der Hingabe stetiger. Sie schreiben anderen dieselbe Intensität des Dienstes an der Idee vor, von der sie selbst erfüllt sind. So gibt es allerdings Druck und Zug, der die Gemeinde zusammenhält. Ihr geistig bestimmtes Zu-

sammenleben gibt sich rationale Formen, um wirksam zu werden. Aber die Voraussetzung bleibt die Willigkeit der Einzelnen, bei der Idee zu bleiben, die es ihnen angetan hat, sich zu ihrer Anhängerschaft zählen zu lassen. Sie können jederzeit straflos aus der Gemeinde ausscheiden, während die Vertragsform der Interessengemeinschaft es nicht gestattet, ohne Entschädigung für den anderen, d. i. ohne Konventionalstrafe, von dem Vertrage zurückzutreten. Anderseits geht die Aufopferung, zu der die freie Hingabe an die Idee befähigt, weit über die Höhe der Leistung hinaus, die unter Druck und Gebot gestellt werden kann. Die innere Verpflichtung bleibt souverän gegenüber der äußeren, die man sich auferlegen läßt. Man fühlt, daß es ein Maß gibt, das einem von außen nicht mehr auferlegt werden darf, das man nur sich selbst bestimmt, und daß es kein Maß gibt, das man sich auferlegen zu lassen braucht. Das Gefühl der inneren Freiheit auch im gebundenen Gehorsam ist wesentlich für den Dienst an der Idee.

Um zusammenzufassen: die Mitglieder einer Interessengemeinschaft bindet Vernunftzwang aneinander. Die Verträge, die sie miteinander eingehen, sind rationale Notwendigkeiten für gemeinsamen oder gegenseitigen Vorteil. Diese Verträge gründen im subjektiven Willen der beiden Partner, die miteinander oder voneinander ihre Nutzen suchen. Erscheint dieser Nutzen hinfällig, oder lenkt sich der Wille auf Nutzen anderer Art, so würde sich diese Bindung auflösen, wenn nicht der objektive Wille des Rechts das Einhalten der Verträge mit Staatszwang schützte.

Wir fragten sodann, welcherlei Bindung in der geistigen Gemeinde auftrete. Dort muß man sich die Organisationsnotwendigkeiten, die dem geistigen Zwecke dienen, gefallen lassen, wenn man sie als geeignet anerkannt hat. Aber man kann jederzeit freiwillig aus der geistigen Gemeinde und den Verpflichtungen, die sie auferlegt, ausscheiden. Dies Gefühl der inneren Freiheit auch im gebundenen Gehorsam ist, so betonten wir schon, für den Dienst an der Idee wesentlich. Der Mensch gebietet hier dem Gesetz, nicht das Gesetz dem Menschen. Seine eigene Freiheit gibt sich das Gesetz oder er-

kennt das Gesetz, in das er eintritt, an. Nur wo sich die Harmonie zwischen innerer Freiheit und gemeindemäßiger Bindung erhält, erhält sich das gemeinschaftliche Bekenntnis zur Idee. Sobald die Bindung für sich die Leistung beherrschen will, versiegt das geistige Strömen der Idee. Diese verliert bei aller äußeren Betriebsamkeit in ihrem Namen das Leben in den Seelen. Umgekehrt ist die bloße Freiheit dem Dienst an der Idee ebenso wenig förderlich. Der freischwebende Enthusiasmus für die Idee hat etwas Uferloses. Wohl sind darin schöpferische Kräfte angeregt, aber sie streben nach vielen Richtungen auf einmal, sie drohen haltlos zu werden und sich zu zersplittern. Die unbegrenzte Innerlichkeit muß darum durch die Regel der Tätigkeit begrenzt werden, wie das Goethe einst den Stürmern und Drängern zugerufen hatte. Das geschieht, indem man sich auf ein praktisches Gebiet konzentriert oder sich organisierter Konzentrierung anbequemt. Dann wird das Schaffen nicht nur in feste Bahnen gelenkt, sondern zugleich beflügelt und gesteigert. Nicht unfreie Gebundenheit, nicht ungebundene Freiheit, sondern „frei und gebunden" ist hier die Wahrheit. Von der Art ist die Mitarbeit an den Aufgaben, die in der Selbstzusammenfassung geistiger Gemeinden entspringen, z. B. wissenschaftlicher, künstlerischer und karitativer Verbände. Hier wirkt der wohltätige Zwang gebundener Pflicht. Das ist der innere Segen von Arbeitsgemeinschaften, die hier ihr eigentliches Feld haben. Nicht im Austauschen von Enthusiasmus, sondern als Arbeitsgemeinschaft ist eine geistige Gemeinde erst wirklich Gemeinde.

Aber freilich immer überwiegt in der geistigen Gemeinde die Freiheit über die Gebundenheit. Es bleibt dabei, daß es dem Einzelnen völlig freisteht, jederzeit aus der Gemeinde auszuscheiden; eine Konventionalstrafe oder ein Verruf trifft ihn deshalb nicht. Einem Vertrage muß man treu sein, sonst gibt es Strafe. Einer Idee kann man straflos untreu werden. Es braucht ja keine Gesinnungslumperei vorzuliegen. Geistiges Erlebnis von einer anderen Seite kann über einen kommen und die Wirkung der ersten Idee verdunkeln; oder man fühlt, daß

man die Kraft nicht hat, den Anforderungen zu genügen, die ernsthafter Dienst an der Idee verlangt, oder daß man Pflichten des Berufs, der Familie darüber vernachlässigen würde.

Man muß auch das eigentümliche Verhältnis von Persönlichkeit und Idee berücksichtigen. Der Mensch kann ganz wohl durch mehrere Ideen hindurchgehen. Das muß nicht bedeuten, daß er den früheren Ideen den Rücken kehrt; sondern es kündigt sich darin an, daß ein einseitiges Ideal den Menschen nie ganz ausfüllen kann, so gewiß das Ideal, das gerade auf ihn wirkt, ihn mit allen Fasern ergreifen soll. Mehrere Ideale nebeneinander: das geht schlecht. Aber das geht, daß sie nacheinander auf den Menschen wirken, sein Gemüt beschwingen, seine Kräfte befruchten. Eines gibt dem anderen seine Seele in die Hand, und jedes hilft ihr, daß sie sich zur Persönlichkeit bilde. Persönlichkeit bedeutet, daß man den Geist der früheren Erlebnisse, auch wenn sie selbst vorübergehen, in sich festhält und in solchem Sinne die Gesichte seiner Jugend nicht sterben läßt. Persönlichkeit ist nicht etwas einmal Erreichtes, sondern etwas stets Werdendes, und zwar so, daß sie durch ihr früheres Erleben zum späteren heranreift. Alles Geistige will nicht Episode bleiben, sondern will, nachdem es uns erfüllt hat, in uns zur Geschichte und zu unserer Geschichte werden.

Seele hat Zeit in sich, lehrt Rehmke, und meint damit, das in uns gegebene Nacheinander der „Seelenaugenblicke“. Persönlichkeit hat ewige Zeit in sich; d. h. die heiligen Stunden, in denen sie in der Idee und die Idee in ihr lebte, sind in der Seele nicht erloschen. Sie kommen darin zur Nachwirkung, daß sie Persönlichkeit wird. Das einzelne Ideal ist der Seele überlegen, es bindet und spannt sie in allen Fugen; aber Persönlichkeit ist die in der Seele gesammelte Kraft aller Ideale, von denen sie einst erfüllt war. Das ist das Recht und die Freiheit des geistig Wachsenden, der Atem Gottes in der Persönlichkeit, geprägte Form, die sich lebend entwickelt.

Sammelt sich das Nacheinander der Ideale in der Persönlichkeit, so sammelt sich ihr Nebeneinander in der Volksge-

meinschaft, weshalb die Persönlichkeit erst volle Persönlichkeit wird, wenn die Volksgemeinschaft in ihr lebt.

Eben jenes Recht und jene Freiheit des geistig Wachsenden muß auch die geistige Gemeinde achten, deren eigenes Element die geistige Freiheit ist.

Wir haben gesehen, öffentlicher Wille kann hinter den Vertrag treten und ihn durch Staatsmacht schützen. Staatsmacht kann auch hinter geistige Organisationen treten und sie mit der Rechtsform des öffentlichen Willens umkleiden. Wir brauchen nur an die große Institution zu denken, in der wir in diesem Augenblicke selbst miteinander verbunden sind, an die Universität. Der Staat braucht, das hat schon Luther nachgewiesen, geistige Kultur. So muß er sie schützen und ihr Rechte geben. Sein Leben der Macht soll sich geistig verwesentlichen, nicht aber darf umgekehrt geistiges Leben dadurch entwesentlicht werden, daß es von der Macht inhaltlich bevormundet würde. Das höchste Gut der Universität bleibt die akademische Freiheit, die das geistige Maß der Sache wahrt und in Pflicht gegenüber dem Volkstum und in Würde gegenüber dem Staate, durch den sie öffentliches Institut ist, ihre Aufgaben ergreift.

Wieder anders ist die Bindung beschaffen, die im beseelten Bunde waltet. Die Glieder des Bundes sind eine miteinander verwachsene Einheit, deren erstes Gesetz die Gemeinschaft ist, in der sie stehen. Die Gemeinschaft in der geistigen Gemeinde wird wie ein Organ der Idee empfunden. Der Gemeinschaft im beseelten Bunde ist wesentlich, daß jeder zum andern hält und alle zusammen dem Ganzen anhangen, von dessen Weihe sie ihr eigenes Sein getragen und durchdrungen fühlen. Treue zueinander und Treue zum Ganzen, das sie beseelt, ist der geistige Lebensnerv ihres gesellten Daseins. Wird solche Treue verletzt, so ist es nicht so, wie wenn ein Vertrag verletzt wird, der das Verhältnis von Leistung und Gegenleistung festlegt. Wie solcher Vertrag selbst Geschäft ist, so ist auch die Abgeltung des verletzten Vertrages Geschäft. Da wird lediglich der Nachteil aufgehoben, den das Ausbleiben der Leistung dem geschädigten Partner bringt. Die ausfallende Leistung

wird damit kompensiert, daß man den Verlust des anderen tragen muß. Es sind dadurch Schulden am anderen entstanden, die ausgeglichen werden. Solche Ausgleichung von Nachteil ist nicht Strafe. Strafe hat Persönlichkeitsbezug. Sie kompensiert nicht Schulden, sondern Schuld. Sie bedeutet keine Abgeltung eines Nachteils; sie ist Abwürdigung eines Menschen in Vergeltung seiner Übeltat an Menschen.

Wie ist es nun, wenn jemand den Geist eines Bundes verletzt, dessen oberstes Gesetz Treue ist; wenn der Betreffende in Wort oder Werk der Treue enträt, die die Bundesglieder nicht nur einander halten sollen, sondern auch dem Geiste des Ganzen halten sollen? Das bedeutet, daß er sich selber mehr oder minder aus der Gemeinschaft ausscheidet, der er angehört hatte, oder äußerlich noch angehört. Er hat ihr innerlich abgesagt. Ich erwähnte früher die neue Ganzheitslehre. Die Elemente außerhalb des Ganzheitsverbandes sind gar nicht mehr das, was sie im Verbande waren. Sie haben ein negatives Vorzeichen angenommen. Der vereinzelte Mensch ist Ichwesen, von dem eine Strahlung des Mißtrauens, des Argwohns, der Vorsicht, der Abwehr nach außen geht, während zwischen den Angehörigen eines beseelten Bundes Ganzheitsleben strömt. Die Seelen haben ihre Ichverpanzerung gegeneinander verloren und sind Einheitsleben geworden, das Einheitsmacht in ihnen und Schutzmacht nach außen bedeutet. Wer von solcher Gemeinschaft abfällt, sei es auch nur, daß er ihr geistiges Wesen verleugnet, der ist ihr gegenüber aus der Dustellung in die Ichstellung zurückgekehrt, er ist ein abgelöstes Ich geworden, von dem der Atem der Fremdheit und Feindseligkeit ausgeht, und er bewirkt, daß sich mit einem Schlage die anderen ihm gegenüber auch in Iche verwandeln, die sich gegen den Abtrünnigen einstellen, so wie sich die Zellen eines Organismus gegen einen Fremdstoff einstellen, der sich zwischen sie gelagert hat. „Wer nicht für mich ist, der ist wider mich“: das gilt am meisten, wenn die Frage des „Für mich“ schon bejaht war, und man sie nun auf einmal verneint sieht. Deshalb trifft der Blitz der Ablehnung am schärfsten den sich Auflehnenden; getäuschtes Vertrauen antwortet

feindseliger als natürliches Mißtrauen. Die nächste Reaktion ist Vernichtung des feindgewordenen Freundes, mindestens Ausstoßung aus der Gemeinschaft unter Formen, die sinnbildlich die Vernichtung anzeigen, d. h. Entwürdigung, Entehrung mit sich führen, die Verachtung der anderen ausdrücken. Das ist Strafe, Ehrstrafe, Leibesstrafe. Sie hat nicht, wie die Konventionalstrafe privatrechtlichen, sondern metaphysischen Hintergrund, den, daß Untreue mit innerer Notwendigkeit das bisherige Duverhältnis in ein feindliches Ichverhältnis zurückwandle. Die gemeinschaftliche Macht der anderen verhängt die Strafe über den Abtrünnigen, den Gemeinschaftsschädling. Sie, die anderen, zwingt der geistige Sinn ihres Ganzen, und durch sie zwingt er den Missetäter, soweit er noch in ihrer Gewalt ist.

Die radikale Form der Vernichtung oder Ausstoßung entspricht am reinsten der Theorie. In der Praxis kommt es darauf an, ob die Untreue selbst radikal ist oder nicht. An Stelle von Vernichtung oder Ausstoßung tritt Entwertung in der Gemeinschaft, aber auch die Möglichkeit, bei Sinnesänderung oder nach Abbüßung der Schuld wieder in sie aufgenommen zu werden.

Wie die innere Bindung der Interessenverbände, so kann auch die innere Bindung der beseelten Bünde durch die Staatsmacht noch verstärkt werden. Bei der Interessengemeinschaft geschieht das durch den rechtlichen Schutz der Verträge, deren innerer bindender Sinn sich aus rationalem Egoismus herleitet. Hinter die subjektive Vereinbarung der Einzelwillen tritt das objektive Gesetz des Staatswillens. Auch hinter den beseelten Bund kann sich Staatswille stellen. Zwar erreicht in jenem die eigene innere Bindung ein Höchstmaß; kein Staatszwang kann die Glieder eines beseelten Bundes auch nur annähernd so gegeneinander verpflichten, wie ihre gegenseitige Treue sie selbst verpflichtet, solange die Bundesgesinnung zwischen ihnen anhält. Aber der Geist eines Bundes kann sich verflüchtigen, die Willen, die in der Begegnung von Du und Du zur Einheit verkettet waren, können sich voneinander lösen. Da kann der öffentliche Wille mit der Macht des Gesetzes

darauf drücken, daß die Bundespartner äußerlich ihre Einheit aufrechterhalten, auch wenn die innere in die Brüche gegangen ist. Er kann die förmliche Trennung derer verhindern oder erschweren, die einst ein Herz und eine Seele waren, wie das z. B. in der Ehegesetzgebung der Fall ist. Der Staat vertritt hier die innere Verpflichtetheit, die schon an sich selbst über dem Bunde liegt und ihn zu mehr macht als zu einem bloßen Willkürakt von Kontrahenten. Er schützt die übersinnliche Geistigkeit des Bundes gegen den sensualistischen Egoismus der Einzelnen.

Von welcher Art ist Bindung und Zwang in der Schicksalsgemeinschaft? Es handelt sich hier nicht um gemeinsames Geschick, das hinzutreten kann, wenn sich Menschen schon zu Interessenverbänden, geistigen Gemeinden oder beseelten Bünden gesellt haben. Interessenverband, geistige Gemeinde und beseelter Bund sind Gesellungen, die bewußt eingegangen werden. Schicksalsgemeinschaft zwischen Menschen kann vorher bestehen, und sie wird häufig der Grund werden, daß es zu jenen bewußten Gemeinschaftsformen kommt. Wir denken jetzt vielmehr an Menschen, die erst anfangen zu merken, daß sie schicksalhaft verbunden sind. Dazu zwingt sie am energischsten widriges äußeres Schicksal, das den Ichsinn erweicht. Es verwandelt sie in eine Schicksalsgenossenschaft, deren wesentlicher Zug es ist, daß sie sich in der gemeinsamen Ausgesetztheit gegenüber den harten Nackenschlägen als ein Ganzes empfinden, so mager die Beziehung von Seele zu Seele noch sein mag. In dieses Ganze können aber, ob sie es wissen oder nicht, schon längst andere schicksalhafte Bande hineingewoben sein, z. B. die gemeinsame Sprache, die gemeinsame Sitte. Äußeres feindliches Schicksal läßt die Menschen ihre Gemeinsamkeit am ehesten merken. Aber es gibt auch schicksalhafte Mächte in ihnen, die sie aufeinander hinweisen und Bindungen zwischen ihnen setzen oder schon gesetzt haben, für die ihnen das Verständnis erst aufgehen muß und vielleicht erst spät aufgeht. Diese schicksalhaften Bindungen meine ich jetzt, die noch nicht bewußt sind, aber jederzeit ins Bewußtsein gehoben werden können. Es ist dann, wenn dies geschieht, wie wenn

zusammenprallende Atome erst auseinanderstreben, bis das Gesetz ihres Moleküls, das schon vorher wirkte, sie ihre Bahn umeinander nehmen läßt.

Denken wir an die größte Schicksalsgemeinschaft, die es gibt, ein Volk! Unter welchen schicksalhaften Bindungen steht es? Es sind die von Sprache, Blut, Land, Geschichte. Volk ist lebendigwerdende Einheit von Blut, Sprache, Land und Geschichte: Blut die biologische Bindung, der Generationszusammenhang; Land, die geopolitische Bindung; Geschichte, die historische Bindung; Sprache, die psychologische Bindung.

Blut: Hier ist das Blut gemeint, das durch eine lange Geschlechterfolge hin bis in graue Vorzeiten in den Adern von Söhnen, Vätern und Urvätern fließt, einerlei, ob es im Sinne der Rassetheorien reines Blut oder Mischblut ist. Die Eigenschaften des Intellekts und Charakters, die aus dem Blute kommen, sind Schicksal des Volkes. Sie sind freilich nicht Schicksal in dem Sinne, daß hier absolute Bindungen bestehen. Wo gemischtes Blut in den Adern fließt, da haben es die Einzelnen des Volkes selbst in der Hand, ob sie bei sich mehr diese oder jene Eigenschaften betonen wollen, an denen sie Anteil haben. Würde das den Einzelnen völlig freistehen, so wäre Einseitigkeit und Zersplitterung die Folge. Aber der bei den meisten überwiegende Blutstrom hat sich von selbst in der Geschichte ausgewirkt und Persönlichkeiten geschaffen, die die besten Tugenden der Art verkörpert haben und vorbildlich geworden sind. Es genügt für die Enkel sich zu entscheiden, ob sie die dort geprägte Form aufnehmen und fortsetzen wollen oder nicht. Daß jene politischen und geistigen Führer aufgetreten sind, gehört gleichfalls zum Schicksal des Volkes und zwar zum Schicksal, das aus dem Blut gekommen ist und das Volkstum, wenn es gedeihen soll, in eben diesen Bann bindet. Was die großen Führer geschaut, gewollt, geschaffen haben, das hat in neuen geistigen Zeugungen nachgewirkt, und diese alle haben einen inneren Zusammenhang gewonnen, der zum Leben des Volkstums gehört und nicht ungestraft verlassen werden kann.

Ein weiteres Band ist die Sprache, einerlei ob sie als ursprüngliche ihrerseits aus dem Blute geboren ist oder sich unter Übernahme fremden Sprachgutes gebildet hat. Wirtschaft, Wissenschaft, Religion, Kunst können sich gleichmäßig über viele Völker ausdehnen und Kulturgemeinschaft zwischen ihnen herstellen. Das sind dann aber nur sehr luftige und sehr schattenhafte Gemeinschaften. Viel konkreter ist die Sprachgemeinschaft, weil die Mitteilung von Seele zu Seele immer an eine Sprache gebunden ist. Die gegebene Sprache ist Schicksal für ein Volk, Schicksal in dem Sinne eines engeren Miteinanderverbundenseins als mit den Menschen eines anderen Sprachtums. In einer großen Wirtschaftsgemeinschaft geht bestenfalls nur immer ein Faden von Mensch zu Mensch, während in der Sprachgemeinschaft eines Volkes unweigerlich jedes Kulturgebiet seine Fäden hin und her spannt zu einem innigen Gewebe. Vielleicht erklärt sich so die Tatsache, die man oft im Weltkriege beobachten konnte, daß der deutsche Katholik in seinem Wesen mehr Verwandtschaft mit dem Protestanten hat, als mit dem polnischen Katholiken, daß der deutsche Arbeiter dem deutschen Fabrikherrn doch näher verwandt ist, als dem russischen Berufsgenossen, mit dem ihn Parteibrüderschaft verbindet. Sprachgrenzen sind schicksalhafte Gemeinschaftsgrenzen. In der gemeinschaftlichen Sprache ist ein natürliches Band gegeben, das den Menschen, die sich aussprechen, auch ihre seelische Verbundenheit aufgibt. Sie sind einander, ob sie es wollen oder nicht, schicksalhaft die „Nächsten". Das ganze gemeinsame Leben eines Volkes schwingt im Gliedbau, Tonfall, Wortsinn der Sätze mit, in denen es sich mitteilt und versteht. Wenn irgendwo, ist hier latente Gemeinschaft eingebettet, die auf Entsiegelung harrt.

Die dritte schicksalhafte Bindung eines Volks geht von dem Boden aus, auf dem es siedelt. Er ist Schicksal durch das, was er ist, und Schicksal durch das, was auf ihm geschehen ist. Jedes bodenständig gewordene Volk sucht die kulturellen Möglichkeiten, die sein Land bietet, zu entwickeln. Es entfaltet dabei die eigenen Anlagen, indem es das Vermächtnis der Vorväter übernimmt. In der Scholle, die wir pflügen, den Berg-

werken, die wir ausschachten, den Straßen, auf denen wir gehen und fahren, den Häusern, in denen wir wohnen, den Rechten, die das alles umhegen, steckt solches Vermächtnis. An uns ist es, mit dem Pfunde zu wuchern, es zu erhalten und zu mehren, das uns Hirn und Hände der früheren Geschlechter hinterlassen haben, aus denen wir entstiegen sind.

So ist der Boden Schicksal und schicksalhafte Bindung nicht nur durch das, was er ist, sondern auch durch das, was von ihm ausgegangen ist. Geradezu ein ABC-Buch, um das an einem Beispiel zu verstehen, das in allen Schulen gelesen werden sollte, ist Ernst Moritz Arndts Schriftchen: „Der Rhein, Deutschlands Strom, nicht Deutschlands Grenze." Da trifft alles zusammen. Der Rhein ist deutsches Schicksal durch das, was er ist: „Der Rhein geht nicht geradlinig von Basel bis Rotterdam, sondern bohrt sich in seinem nordwestlichen Laufe ganz in die deutschen Gaue hinein. Er in Frankreichs Besitz wäre damit ein vorgebeugtes Knie, das Frankreich, wenn es ihm gefällt, auf Deutschlands Nacken setzen und ihn damit erwürgen kann. Hat Frankreich den Rhein, so liegt ihm all unser westliches Land offen bis zur Elbe." Der Rhein ist ebenso schicksalhaft durch das, was sich an seinem Gelände abgespielt hat. „Hier hat sich das Germanische mitten in allen Stürmen der Jahrhunderte in allen Umkehrungen und Wechsel der Völker immer zusammengedrängt erhalten. Ja, es ist gerade durch die Stürme und Wechsel derselben fester zusammengedrängt worden, ich möchte sagen, es ist fester und gediegener geworden durch das" (Arndt). Anderes, ergänzendes Schicksal ist Preußen und die Ostsiedelung für Deutschland gewesen.

Zu den inneren schicksalhaften Bindungen, die wir bisher aufgezählt haben, — Blut, Sprache, Boden —, gesellen sich äußere, wie sie in der außenpolitischen Geschichte eines Volkes, in der Reihe der Auseinandersetzungen mit anderen Völkern eingetreten sind.

Zunächst schon der Charakter der Nachbarvölker, von denen ein Volk umgeben ist, ist, wie sein eigener Charakter, Schicksal für das Volk. Volkstümer sind Machthüllen, die viele Mil-

lionen einzelner umgeben. Völker und Völker stehen sich niemals wie Seelen gegenüber, die Du und Du ineinandersenken, sondern immer wie Ich und Ich. Das Gespannte, Vorsichtige, Argwöhnische, Lauernde, das von einem sich selbst betonenden Ich gegen andere ebenso ichverpanzerte Seelen haucht, wiederholt sich im Verhältnis von Volk zu Volk. Das schließt friedliche Beziehungen der Völker nicht aus. Wie die einzelnen Iche vom Standpunkte des rationalen Egoismus miteinander verkehren und in gegenseitiger Bindung und Vereinbarung ihrer beiderseitigen Nutzen, ihren gegenseitigen Vorteil suchen können, so auch Volk mit Völkern.

Aber hier besteht ein doppelter Unterschied. Der eine geht in die Vergangenheit zurück, der andere in die Zukunft hinaus. Der erste Unterschied ist, daß die Einzelnen, die einen Vertrag miteinander schließen, in der Regel nicht vorher aneinandergeraten sind, daß sie keine Denkzettel aus der Vergangenheit voneinander haben. Sie sind nicht mit früheren Auseinandersetzungen belastet, die bei Völkern immer hart auf hart gingen und jedem die Furchtbarkeit fremden Lebens, dessen Macht feindlich ausstrahlt, zu fühlen gegeben haben. Es ist, wie wenn sich ein Medusenhaupt enthüllt hätte, das beim Partner im Völkervertrag nur notdürftig und vielleicht nur auf Augenblicke wieder eingehüllt worden ist. So kommt es, daß die Ichverpanzerung von Volk zu Volk stets noch stärker ist, als die schon ohnehin starke von Mensch zu Mensch. Selbst wenn ein Volk, dessen Lebensinstinkt gebrochen ist, geneigt wäre, sein nationales Fühlen zugunsten allmenschlicher Verbrüderung abzulegen, so fällt das darum anderen Völkern erst recht nicht ein; denn sie wittern ihre Beute.

Der andere Unterschied des Völkervertrags gegenüber dem Vertragsverhältnis der Einzelnen betrifft die Zukunft. Hinter dem subjektiven Willen von zwei Einzelnen, die einen Vertrag abschließen, steht, wenn er rechtskräftig eingegangen wird, die öffentliche Macht der Staatsgemeinschaft, in der sie leben. Diese schützt das von ihr ausgehende und dem Vertrag zugrunde gelegte Recht und erzwingt die Einhaltung des Vertrags, der vom rationalen Egoismus der Einzelnen nicht ge-

nügend gestützt ist. Denn ohne den objektiven Zwang, der hinter dem Vertrage steht, ist der egoistische Einzelne immer geneigt, von dem Vertrage abzugehen, sobald er sich von der Einhaltung desselben keinen Nutzen mehr verspricht, oder größeren Nutzen von der Abstreifung des Vertrags erwartet. Zwischen Völkern bleibt es stets beim subjektiven, von rationalem Egoismus getragenen Willen, sich friedlich zu vertragen oder feindlich auseinanderzusetzen. Alle öffentliche Macht ist bei ihnen selber. Eine öffentliche Macht, die ihnen gegenüberstünde, wie die Staatsmacht dem Einzelnen, und die ihren objektiven Willen und den zugehörigen Zwang einsetzte, damit die subjektiven Willen, auch unter nachteiligen Folgen, ihren Vertrag einhielten, gibt es im Völkerleben nicht. Der einzige zuverlässige Bürge der Verträge und Bündnisse ist die eigene Wehrkraft jedes Volkes.

Die Völker haben es nicht einmal immer in der eigenen Gewalt, Frieden zu halten. Es gibt Schicksalsnotwendigkeiten, die stärker sind als aller friedfertiger Wille. So enthält insbesondere gerade jeder zwischen Völkern abgeschlossene Vertrag neues Schicksal für die ganze Zukunft des Volkes. Wenn solcher mit Gewalt aufgenötigt wurde, oder ohne den Fernblick staatsmännischer Weisheit eingegangen war, so kann er sich zu mörderischen Folgen für das Volk entwickeln. Dessen Leben und Dasein kann langsam abgewürgt, seine Bewegungsfreiheit eingeschnürt, seine Wirtschaft erdrosselt werden. Da steht dann auf einmal das Volk vor der Schicksalsfrage, ob es den Völkertod, der ihm bereitet wird, zulassen wird. Die Antwort hängt davon ab, wieviel innerer Tod oder aber inneres Leben in ihm selbst ist. Das Volk inneren Todes wird bald den neuen Krieg haben, der es vernichtet.

Das Volk inneren Lebens wird die Kraft dieses Lebens bei sich selber zu entwickeln wissen, so daß sie früher oder später wieder als Macht nach außen strahlt. Da mag dann schon die Drohung, die von dem Volke ausgeht, ihm seine äußeren Lebensmöglichkeiten wieder erringen. Wenn nicht, so wird eines Tages der Befreiungskrieg da sein.

Das Leben des ganzen an sich glaubenden Volkes will sich in solchem Kriege neu schaffen, um, von der siegreichen Kraft seiner Macht getragen, wieder selbsttätiges Leben nach dem eigenen Gesetze zu werden.

Soviel über Bindungen. Sie liegen klar vor Augen, und man übernimmt sie als etwas Selbstverständliches, wenn es sich um die Gemeinschaftsbildung zwischen Einzelnen handelt, ob man als Interessierter einem Interessenverbande beitritt, oder ob man sich als geistig Bewegter in eine geistige Gemeinde gesellt, oder ob man im Strome der Seelen mit anderm Du den Treubund schließt. Die Bindungen in der Volksgemeinschaft sind im Unterschied hiervon durch Blut, Land, Sprache, Geschichte schicksalhaft gegeben. Es bedarf des Anstoßes, daß sie erlebt werden. Wo sie erlebt werden, bei den Einzelgemeinden oder in der Volksgemeinschaft, da strömen sie Aufgaben aus, die aufgenommen werden wollen.

Wir hörten vom Staate, daß er sich hinter alle die drei anderen Gemeinschaftsformen zu stellen vermöge; daß er mit seiner Rechtsform die Interessenverbände, die geistigen Gemeinden, die beseelten Bünde zu durchdringen vermöge und die rechtsgültig gemachten mit seiner Macht schütze. Die wesentliche und eigentümliche Aufgabe des Staates aber, in der seine eigene schicksalhafte Aufgabe besteht, ist es, die Bindungen zur Gemeinschaft, die in Blut, Sprache, Land und Geschichte gegeben sind, durcheinander zu konzentrieren und dem gemeinsamen Leben des Volkes die Form der Verbundenheit zu geben, die diese Gebundenheit ausdrückt. Dann wird es kommen, daß innerhalb der Volksgemeinschaft von selbst und immer von neuem beseelte Bünde, geistige Gemeinden, wirtschaftliche Verbände entstehen, die sich nicht miteinander verfremden, sondern die gliedhaft und vielseitig entwickeln, wonach die große Einheit des volklichen Lebens strebt.

§ 5. Wandlungen im Begriff der geistigen Gemeinde. Die Idee der Menschheit

Das Bild der „geistigen Gemeinden" sieht anders und anders aus, je nach dem Sinne, in welchem man von den „Ideen"

spricht, an die man in Gemeinschaft mit anderen hingegeben ist. Noch heute verstehen die meisten unter Ideen jenseitige Wertwesenheiten, die aus einer platonischen Überwelt herleuchten. Als einzelne stehen sie nebeneinander. Vereinzelt voneinander steigen sie in der inneren Schau der Menschen auf. Im besonderen Erleben des besonderen Einzelnen werden sie der begeisterten Seele gegenwärtig, und ihre Wirkung beschränkt sich darauf, den Lebensgehalt des Einzelnen zu erhöhen. Er wird in der Berührung mit ihnen zu höherer „Menschheit“ emporgebildet.

Alles ist hier zersplittert, atomistisch. Die platonischen Ideen sind lediglich als geistige Bildungsmittel gedacht, die jeden für sich aus der selbstischen Enge herausheben und seinen Blick freier, weiter machen. Das Ziel der Hingabe an sie ist, daß eine Bildungsmenschheit entsteht. Dazu sollen die Einzelnen zusammenwirken und ihre geistigen Güter austauschen. Die Menschheit soll zu einem großen Bildungsland werden, ein breiter, mächtiger Strom der Kultur soll in ihr erwachsen.

So dachten die Aufklärer; Herder, sonst ein Gegner der Aufklärung, hat mit seinem Begriffe der Humanität — geistige Berührung von jedem mit jedem — die Theorie dazu nachgeliefert. Was sind „geistige Gemeinden“ im Lichte dieser Denkweise? Es sind Bildungsgemeinden, deren Zweck es ist, Bildung anzuregen, zu verbreiten und zu steigern. Die Ideen, um die diese Gemeinden kreisen, gelten wesentlich als Kulturideen. Einen Gemeinschaftssinn haben sie nur insofern, als die Pflege der Kultur gegenseitigen Verkehr im Austausche der Bildungsgüter verlangt.

Inzwischen war eine eigene Idee von der menschlichen Gemeinschaftlichkeit, die Menschheitsidee, aufgekommen. Sie keimte in Rousseaus Lehre von der volonté génerale, verstärkte sich in der Philosophie Kants und vollendete sich bei Fichte in seiner vornationalen Zeit.

Kant hat die Welt der platonischen Ideen zerschlagen. Sie können im deutschen Idealismus nicht mehr statisch, als feste und überirdische Wesenheiten gedacht werden. Die „prak-

tische Vernunft" erschafft sich Ideen[1]). Sie sind nichts in sich selbst Gegebenes. Es gibt nach Kant keine noch so ideelle „Materie", die dem menschlichen Willen gebieten könnte. Es gibt kein in irgendeiner Idee sich darstellendes „höchstes Gut", das sich der Seele als Selbstzweck vorschreiben könnte. Alles, was sittlicher Zweck für uns werden will, muß den Maßstab über sich ergehen lassen, ob es sich widerspruchslos als Regel für alle denken lasse. Es ist so, als ob jeder Zweck, dem dieser Maßstab zu sittlicher Geltung verhilft, aus einem gemeinsamen Vernunftbett der Menschheit hervorgewachsen sei. Er erhält durch die Verallgemeinerungsprobe (man könnte sagen „Humanitätsprobe") Gemeinschaftswert, Menschenwert, während der isolierte platonische Zweck nur in seinem eigenen Werte erstrahlt. Die von der Allgemeinheitsregel bestätigten und zu (sittlichen) Ideen erhobenen Zwecke sind allesamt tauglich für das Gemeinschaftsleben der Menschheit. Sie gehen in dieses ein, machen sein Gewebe, seine Gliederung aus. Sie nehmen eine soziale Struktur an, als wären sie von einer verborgenen Gemeinschaftsseele ausgegliedert.

Sichtlich hängt Kants Allgemeinheitsregel mit Rousseaus volonté génerale zusammen. Jeder soll so wollen, als wollte in ihm die Gemeinschaft mit allen anderen Vernunftwesen. Die Übereinstimmung der Subjekte begründet die Gültigkeit der Objekte.

Nicht die Gemeinsamkeit aller Vernunftwesen, aber die Gemeinsamkeit aller Menschen als Vernunftwesen wird fortan selber zur Idee, zur Menschheitsidee. Zwar hat Kants Auftreten den Zauber der platonischen Ideenlehre nicht aus dem Bewußtsein der deutschen Menschen verdrängen können. Nach wie vor gelten in weitesten Kreisen die Kulturideen des Wahren und Schönen, des Guten und des Heiligen als ewige Sterne an einem ewigen Ideenhimmel. Aber in ihnen und mit ihnen strahlt zugleich die Idee der Menschheit als

[1]) Man denke nicht an die Postulate der Freiheit, der Unsterblichkeit und Gottes. Das sind, wenn man will, ebenso kosmologische Ideen wie die Abschluß- und Zusammenschluß-Ideen der „reinen Vernunft". Hier handelt es sich um Axiologisches.

ein Fanal der notwendigen und unverbrüchlichen Gemeinsamkeit menschlichen Lebens. Von ihr aus wird nunmehr der Begriff der „geistigen Gemeinden" ausgerichtet.

Zwar haben die Kulturideen für ihre Lobpreiser nach wie vor bildenden Wert. Der bildende Wert von Kunst und Wissenschaft wird sogar noch immer zuerst von ihnen betont. Der Sinn der geistigen Gemeinden sei, daß sie um die hohen Kulturwerte kreisten. Aber indem das geschehe, so wird nun hinzugefügt, entwickle sich unter den auf jene Ideale eingestellten Menschen ein Zusammengehörigkeitsbewußtsein, das mehr enthalte, als nur die gegenseitige Förderung im Dienste am Ideal. In dem von den Kulturideen ergriffenen Menschen erwache das wahre Menschentum, nicht nur der gebildete Kopf, sondern auch das gebildete Herz. Erst so werde menschliche Verständigung, menschliche Hilfsbereitschaft, menschliche Teilnahme für andere Menschen aus der Zufälligkeit ins Wesenshafte gehoben. Das ideale Dreigestirn „Wahrheit, Schönheit, Liebe" bewirke, wenn es in die Herzen leuchte, daß es Menschen gebe, nämlich wahre Menschen, und daß es eine Menschheit gebe, nämlich die sich selbstempfindende Bruderschaft aller wahrer Menschen. In unserer Sprache: ein Hauch des Lebens im beseelten Bunde stellt sich ein, der freilich nur so lange anhält, als die Ideenbegeisterung vorhält, und der noch nichts zu tun hat mit Volksgemeinschaft.

Die Einführung der Menschheitsidee verlegt den Schwerpunkt des geistigen Lebens in den Zusammenhang der Subjekte. Zweierlei ist das Bedeutsame an jener Idee. Das erste ist, daß sie das innere Übergewicht der Gemeinschaftsgeistigkeit im Rahmen der Kulturbegeisterung zur Geltung bringt und etwas von der Kraft andeutet, die der Gemeinschaftsgeistigkeit innewohnt, nämlich die Kraft, die Hingabe an Ideen in sich aufzunehmen und ganzheitlich zu umspannen. Das zweite ist, daß sie bei uns Menschen ein Gefühl dafür weckt, daß das idealste Streben ohne den Beitritt brüderlicher Gesinnung nicht vollwertig sein könne.

Wie ist das erstere zu verstehen? Die Kulturideen stehen vereinzelt nebeneinander. In unserm bloßen Menschentum fin-

den sie nicht den Halt, der sie zusammenbindet. Denn sie sind von geistiger Art. Darum kann ihnen unser biologisches Dasein nicht die Einheit darbieten, in der sie gliedhaft und miteinander harmonisch werden. Im Gegenteil, unser biologisches Ich wird von der Vielheit der Ideenerlebnisse zersplittert. Nur eine dynamische Einheit, die geistig ist, wie die Ideenerlebnisse selber, aber die ihnen in höherer Geistigkeit überlegen ist, könnte die Mannigfaltigkeit der Ideenerlebnisse in sich aufnehmen und zusammennehmen. Solches geistiges Einheitserlebnis muß sich allererst schaffen, und zwar ist der Weg, auf dem es sich schafft, die Brüderlichkeit der Menschen. In ihrer brüderlichen Gesinnung will der höhere Gottesstrom entspringen, der die Kraft hat, allen Ideenerlebnissen Einheit zu schenken, nämlich sie in seine eigene Fülle eintauchen und verjüngt daraus wieder emporsteigen zu lassen.

Damit hängt der zweite Punkt zusammen. In den Menschen selbst muß das Bewußtsein der Brüderlichkeit aufflammen. Eben das bewirkt bei ihnen in einem ersten Frühlicht die Menschheitsidee. Man empfindet, daß es nicht so heißen darf: „Lasse dich ganz von der Idee erfüllen, die gerade zu dir gekommen ist, von ihrem wissenschaftlichen, künstlerischen, religiösem Gesicht, oder was es sonst sei!" Vielmehr müsse es heißen: „Arbeite an deiner Idee mit dem Bewußtsein, daß das, was du schaffst, auch anderen zum Segen werde! — Der Mitgedanke an diese anderen gehört in dein geistiges Schaffen hinein. Ohne ihn bleibt es bei einer inneren Armseligkeit der bloßen Ideenkultur."

Die Verbindung mit dem Menschheitsgedanken erlöst die Ideenkultur aus der Armseligkeit. Gerade in der Hingabe an Ideen wird nun der Wille zum Nächsten geweckt. Man hört auf, die „Menschheit" nur zu denken als eine geistige Gemeinde um die Ideenwelt, sondern die „Menschheitsidee besagt, daß Gemeinschaftssinn notwendig in den Begriff der geistigen Gemeinden hineingehöre. Der Wert der Kulturideen, um die sie kreisen, vollende sich erst in ihrer Fähigkeit, Gesinnung der Verbundenheit zu erzeugen. Der ideenbewegte Mensch fühlt sich im eigenen erweckten Menschentum mit dem Menschen-

tum anderer seelisch verbunden. Vorher war es so, daß sein Verhältnis zu anderen Menschen für seine Ideenhingabe nicht wesentlich war. Die geistigen Schöpfungen Verblichener mochten ihn anregen, das Gespräch mit Gleichschaffenden und Gleichstrebenden ihn beflügeln, die Teilnahme lieber Menschen seine Schaffenskraft und sein Selbstvertrauen steigern; aber zuletzt war ihm sein eigener unmittelbarer Verkehr mit der Idee entscheidend. Jetzt wird ihm das Leben in der Idee zur Verpflichtung gegen andere und zum Ausdruck der Zusammengehörigkeit mit anderen. Schließe ich mich für die Idee auf, so schließt sie mein Menschentum auf, und ich bin dann aufgeschlossen für alles Menschliche, das heißt für die subjektive Seite derer, die mit mir die objektive Ideenergriffenheit teilen. Ich helfe ihnen nicht nur als Mitarbeiter an ideellen Aufgaben, sondern ich helfe ihnen auch um ihrer selbst willen.

In solcher Auffassung der geistigen Gemeinden unter dem Bilde der Menschheitsidee bezeugt sich ein innerer Zwang. Es ist etwas in uns, das bei der bloßen Ideenhingabe unbefriedigt bleibt. Die Ideen müssen aus dem Himmel des Überuns herniedersteigen und mit neuem Leben aus dem Born emporsteigen, in welchem menschliches Du mit menschlichem Du zur Einheit verfließt.

Zu der soeben geschilderten Weise, das Kulturleben mit dem Atem der Gemeinschaftlichkeit zu durchdringen, hat Fichte die Theorie geliefert, so wie Herder die Theorie für den Bildungsidealismus geliefert hatte. Es geschieht in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters". Kants logischer Formalismus wird dort ins Metaphysische gewendet. Wir hören von einem aufstrebenden Leben der Vernunft. Es ist erst Vernunft in nuce, die noch niemandes Vernunft ist, weil sie alles Sein und das Seelenleben, darin sie bewußte Vernunft werden will, erst hervorbringt. Ist sie bewußte Vernunft geworden, und das wird sie in der menschlichen Gattung, dann ist sie unaufgeschlossener Ideengehalt voll keimender Selbsterschließungskraft, die in den Seelen der Einzelnen aufbricht, um sich in ihnen zu den besonderen Gehalten religiöser, wissenschaftlicher, ästhetischer und staatlicher Ideen zu entfalten. „Die

Vernunft ist Gottes in der Menschengattung ausgebrochenes Leben, das in die verschiedenen individuellen Personen zerspaltet erscheint." In diesen arbeitet sich das Leben der Vernunft mit dem Aufbrechen von Ideen, bei dem einen so, bei dem anderen so, hervor.

Weil es die gemeinsame aus Gott hervorfließende Vernunft der Menschen ist, die in jenen Ideen lebendig wird, so sind nach Fichte die ideell bewegten Menschen unausbleiblich aufeinander bezogen. Die Vernunft des einen sucht die Vernunft des anderen. Die gemeinsame unentwickelte Vernunft der Menschheit, die angelegt ist in ungeschiedener Ganzheit, verlangt bewußte Gemeinsamkeit der Menschen in einem Reiche entwickelter Vernunft. Die Idee der Menschheit drückt dies Streben der ideengeschwängerten und über die ganze Menschheit ausgegossenen Vernunft nach bewußter Kultureinheit der Menschheit aus. „Der Mensch ist bestimmt in Gesellschaft zu leben, er soll in Gesellschaft leben, er ist kein vollendeter Mensch und widerspricht sich selbst, wenn er isoliert lebt." Nicht nur sollen sich die Einzelnen gegenseitig mitteilen, was in ihnen aufgeht, um miteinander immer mehr Kulturgüter zu erzeugen, sondern sie können gar nicht anderes, als miteinander in Gemeinschaft leben.

Freilich werden die Ideen immer nur in den Seelen des Einzelnen lebendig. Sie kommen nicht aus einer „Struktur" der Gemeinschaft zu ihm, sondern er soll sie als ein Begeisterter und sich tätig Ausströmender in die Gemeinschaft tragen. Die Gemeinschaft ist kein Füllhorn, aus dem der Einzelne, der seinen besonderen Beruf, seine besondere Aufgabe ergreift, die Ideen empfängt, sondern sie ist das Gefäß, in dem sich sein ideelles Schaffen auswirkt. Nur die ausgegliederte Vernunft ist gemeinmenschlicher Besitz. Aber ihr Aufleuchten und Weiterleuchten in Ideen geschieht von Individuum zu Individuum. Die Idee braucht den Einzelnen, um sich der Gemeinschaft mitzuteilen, und erfüllt ihn, wenn sie lebendig wird, mit Gemeinschaftssinn.

Umgekehrt Othmar Spann in seiner „Gemeinschaftsphilosophie" die er „Universalismus" nennt. Das A und O dieses

neueren Denkers ist der Satz: „Das Ganze ist immer und in jeder Beziehung vor dem Einzelnen." Dementsprechend sind in seinem Sinne die geistigen Gemeinden als ganzheitliche Wesenheiten zu fassen, die das ideelle Erleben der Einzelnen aus sich heraussondern. Wie die Einzelnen erst in der Gemeinschaft entstünden, so empfingen sie auch aus der Gemeinschaft das Licht der Ideen. Das Ganze einer menschlichen Gesellschaft lege sich zunächst in Teilganzheiten (politische Gruppen, wirtschaftliche Verbände, geistige Gemeinden) auseinander, und die politischen Gruppen, wirtschaftlichen Verbände und geistigen Gemeinden seien ihrerseits ein Ganzes, das seinen ideellen Gehalt in die Seelen der Einzelnen hineingliedere. Nicht also, daß, wie bei Fichte, grundsätzlich zuerst die Idee im Einzelnen wirkte, so daß er ihr ein eigenes und selbständiges Gefäß würde, und daß dann andere Einzelne, Gefäße gleich ihm, sich mit ihm zu einer Gemeinde um die Idee zusammenschlössen; sondern einzig und allein die Gemeinschaft sei Gefäß der Idee. Der Einzelne könne sich die Idee nur als Glied der Gemeinschaft aneignen und ihrer in die Gemeinschaft ausstrahlenden Wirkung teilhaftig werden.

Der Einzelne erscheint in dieser Auffassung nur als der Beauftragte eines Ganzheitslebens, das ihn aus sich herausgliedert und alle geistigen Inhalte schon in seinem Schoße trägt. Der Ausgangsbegriff der „geistigen Gemeinde" ist umgedreht. Der Grundbegriff der geistigen Gemeinde ist der, daß sich Menschen, die von einem geistigen Wert bewegt sind und andere ebenso bewegt sehen, mit diesen zusammenschließen, weil sie in der Pflege jenes Wertes gegenseitige Förderung erhoffen. Die Kreisbildung geht von dem freien Entschlusse der Einzelnen aus, und der Einzelne fühlt sich frei bewegt von dem geistigen Inhalte. Bei der obigen Umdrehung erscheint die geistige Gemeinde als das erste und der Einzelne und sein Verhältnis zum Wert als das Abgeleitete. Die Gemeinde ist von vornherein mit geistigen Werten geschwängert, sie ist eine Ganzheit, in deren „Struktur" — das ist hier das Lieblingswort — die geistigen Inhalte schon liegen. Das Verhältnis des Einzelnen zum Ganzen, in dem er steht, wird zu

einer absoluten Bestimmtheit des Einzelnen durch das Ganze gestempelt.

Wir brauchen diese Auffassung nur an einem Beispiele zu veranschaulichen, um ihre Schwäche zu zeigen.

Gesetzt, es handele sich um eine geistige Gemeinde wissenschaftlicher Art, etwa um einen mathematischen Verein. Nach uns entsteht er dadurch, daß mathematisch begeisterte Menschen den Entschluß fassen, sich zur gegenseitigen Förderung in mathematischen Dingen zusammentun. Sie bilden zunächst eine geistige Gemeinde. In der Mannigfaltigkeit ihrer geistigen Berührungen fühlen sie sich auch bald menschlich zueinander hingezogen. Daraus erwächst bei ihnen Gemeinschaftsgeistigkeit, ihr Verbundenheitswille verwandelt den wissenschaftlichen Verein in einen beseelten Bund, der mit der Pflege der Wissenschaft auch die Pflege der Brüderlichkeit betont. Das so gestaltete Vereinsleben, wollen wir annehmen, bestehe jahrzehntelang. Jährlich treten neue Bundesbrüder in die Aktivitas ein, jährlich wandern andere in die bürgerlichen Berufe ab. Man hat so den Anblick eines vom mathematischen Geist gesättigten, von mathematischer Tradition erfüllten Vereinsganzen. Vielleicht auch, daß bedeutende Mathematiker aus dem Kreise hervorgehen. So könnte man schon auf den universalistischen Gedanken kommen, das Wesen dieser geistigen Gemeinde um Mathematik sei, daß sie als Gemeinschaft vorgegeben sei, die, mit dem ihr einwohnenden mathematischen Geiste von Hause aus gespeist, die Einzelnen erfasse, beseele und in sich hineingliedere. Das Ganze des Vereins sei vor den Einzelnen da, und die mathematische Struktur dieses Ganzen sei vor dem Gedanken der Einzelnen da, in denen sich nur das, was in jener Struktur enthalten sei, entfalte.

Wäre nicht das Gründungsjahr des Vereins, so hörte sich diese Auslegung ganz annehmbar an. Das Gründungsjahr widerlegt sie. Aber wo es kein Gründungsjahr gibt, etwa wenn unser mathematischer Verein seit Urzeiten bestünde, da schmeichelt sich Universalismus heran. Gewiß, das Ganze eines Vereins ist, nachdem er einmal gegründet ist, vor den

Einzelnen da, die er in sich aufnimmt. Aber, so betonen wir, der lebendige Geist des Ganzen ist immer nur durch die Einzelnen da, die in dieser Vereinsgestalt zusammenstehen. Er besteht in dem immer neuen Verbundenheitswillen der Seelen, die sowohl gegeneinander, wie gegen die Idee ihrer Wissenschaft geöffnet sind, wobei sich beide Aufgeschlossenheiten ergänzen und verstärken. Ohne das gäbe es hier bei aller Aufrechterhaltung der äußeren Vereinsgestalt keine Gemeinschaftswesentlichkeit. Auch ist diese nicht mit eigenen mathematischen Energien geladen, die in den Köpfen der seelisch Verbundenen nur aufzuleuchten brauchten. Nicht durch den Bundesgeist als solchen, sondern durch die Vereinsbibliothek und die mathematischen Diskussionen gerät der Einzelne in den lebendigen Strom der mathematischen Wissenschaft, die unangesehen allen Vereinslebens ihren eigenen Weg durch immer neue Einzelgeister geht. In der Fühlung mit diesem Strome entstehen die mathematischen Eingebungen des Einzelnen, nicht indem sich bei ihm ein der Gemeinschaft immanenter mathematischer Gehalt auswickelte.

So bestätigt sich gegenüber dem Universalismus: nichts von Gemeinschaften, die den Einzelnen in irgendeinem Sinne aus sich herausgliedern! Gemeinschaften sind und bleiben echte Gemeinschaften immer nur durch den Bejahungswillen der Einzelnen. Und nichts von ideeller Struktur, die in den Gemeinschaften schon enthalten wäre! Es gibt keine an sich seiende Ideen und folglich auch keine ideelle Struktur, in denen sich solche Ideen niederschlügen.

§ 6. Die Idee der Nation

Wir werden uns mit Spanns „Universalismus" seinerzeit in anderer Hinsicht genauer beschäftigen. Hier werfen wir noch einen ersten Blick auf den späteren Fichte, den Redner an die deutsche Nation. Dieser Fichte spricht nicht mehr von einem allgemeinen Vernunftleben der Menschheit, sondern Liebe ist ihm die unmittelbare Erscheinung und Offenbarung Gottes bei den Menschen; und nicht die Menschheit ist ihm das Medium der Offenbarungen des geistigen Lebens,

sondern: „Die geistige Natur vermochte das Wesen der Menschheit nur in höchst mannigfaltigen Abstufungen an Einzelnen und an der Einzelheit im großen und ganzen, an Völkern, darzustellen. Nur wie jedes der Völker, sich selbst überlassen, seiner Eigenheit gemäß, und in jedem derselben jeder Einzelne jener gemeinsamen sowie seiner besonderen Eigenheit gemäß sich entwickelt und gestaltet, tritt die Erscheinung der Gottheit in ihrem eigentlichen Spiegel heraus, so wie sie soll."

Nach wie vor ist es bei Fichte der Einzelne, in dessen Liebe die übersinnlichen Ideen lebendig werden, und zwar werden sie nur lebendig in der Seele des von seinem Volkstum bewegten und getragenen Einzelnen. Das Volkstum trägt den Einzelnen, und der Einzelne trägt die Ideen. Diese stecken nicht schon im Volkstum als solchem, sondern es gewährt dem begeisterten Einzelnen nur das Kleid der Sprache und der Begriffe, darin er die Ideen, von deren lebendigem Gehalt er persönlich ergriffen wird, in Worte kleiden und seinen Volksgenossen mitteilen kann. Lediglich der Einzelne, aber nunmehr der volklich bestimmte Einzelne ist zu einem „ewigen Gliede in der Kette der Offenbarungen des göttlichen Lebens" geworden. Er nimmt den Reichtum geistigen Lebens, das sich bisher in seinem Volke ausgesät hat, in sich auf und wird zu einem neuen Spiegel der Gottheit, in dem sich neue Tiefe der Ewigkeit entsiegelt und in das allgemeine Leben seines Volkes verflößt.

Die Idee der Menschheit hatte es dem früheren Fichte angetan. Jetzt bewegt ihn die Idee der Nation. „Nation" bedeutet mehr als Volkstum. Es bedeutet Volkstum, in dem göttliches Leben offenbar geworden ist. Letzteres wird bei jedem Volkstum in eigentümlicher Weise offenbar, die bestimmt ist durch sein ihm von der Natur mitgegebenes leiblich-seelisches Wesen, das sich in den Volksangehörigen immer weiter zeugt. Bliebe ein Volk in der bloßen Pflege seiner Geschlechterfolgen stehen, gäbe es kein Gesicht des Göttlichen in ihm, so wäre es keine Nation. Nation erhebt sich ebenso über das

naturhafte Dasein der Rasse, wie sich Persönlichkeit über das naturhafte Dasein des Individuums erhebt.

Aber im deutschen Volke gibt es göttliches Leben und zwar göttliches Leben in einer sonst nicht wiederkehrenden Art. Immer wieder weisen die „Reden an die deutsche Nation" darauf hin, wie verschieden die deutsche Geistigkeit von der ausländischen Geistigkeit ist. Das in uns ausgebrochene geistige Leben, das sich in immer neuen Einzelnen mit immer neuen Wertsetzungen weiterzeugt, macht uns zur Nation, macht uns zu Deutschland. „Deutschland" das ist eine Summe unendlich viel getanen Wertes in der Weltgeschichte. Diesen Wert wollen wir und sollen wir — das besagt die Idee der deutschen Nation — in immer neuer Tat bejahen, fortsetzen und bereichern. Was wir sind, sind wir durch Werte, die sich mit Gottesblitzen in deutschen Einzelnen hervorgeschaffen und mit unserer völkischen Eigentümlichkeit geschwängert haben. Als bloßer Geschlechterzusammenhang wären wir nur wie wuchernde Pflanzen.

Die Idee der Nation ist selber ein solcher göttlicher Blitz, der aus der Tiefe der Ewigkeit hervorbricht und in vielen Seelen zündet. Sie ist in Fichtes Sprache jener Teil der „geistigen Natur", der in ihrer „Abstufung" zu Volkstümern erscheint. Mit der erhebenden und anspornenden Kraft dieser Idee will die „geistige Natur" den Einzelnen zum bewußten Gliede nationalen Lebens haben, und gerade darin gewinnt er die eigene wahre Persönlichkeit, die zum Schöpfer und Träger ethischer, ästhetischer, religiöser Werte allererst werden kann. „Der ganze Mensch wird in allen seinen Teilen vollendet, in sich selbst abgerundet, nach außen zu allen seinen Zwecken in Zeit und Ewigkeit mit vollkommener Tüchtigkeit ausgestattet. Mit unserer Genesung für Nation und Vaterland hat die geistige Natur unsere vollkommene Heilung von allen Übeln, die uns drücken, unzertrennlich verknüpft." Und: „Nur in den unsichtbaren und den eigenen Augen verborgenen Eigentümlichkeiten der Nationen, als demjenigen, wodurch sie mit der Quelle ursprünglichen Lebens zusammenhängen, liegt

die Bürgschaft ihrer gegenwärtigen und zukünftigen Würde, Tugend, Verdienstes."

Was Fichte in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" über das Lichtleben der Religion geschrieben hatte, daß sie den Menschen innerlich in sich selber vollende, durchaus einig mit sich selbst und durchaus frei mache, das ist in den „Reden" der beseligende Erfolg der höheren Vaterlandsliebe, die von der Idee der Nation erfüllt ist. Sie reift erst des Einzelnen Kraft zu voller Kulturarbeit, indem sie ihn die Fülle seiner geistigen Tätigkeit aus der Einsenkung in die Heimaterde ernten läßt.

Wie schlicht und einfach erscheint dies im Gegensatz zu den Übertreibungen Spanns und zu den entgegengesetzten Übertreibungen der Aufklärer. Nicht mehr die „Menschheit", wie bei den letzteren, sondern die Volksgemeinschaft in der Form der Nation erscheint nun als eine geistige Gemeinde im großen. Es ist eine göttlich bewegte geistige Gemeinde, in deren Berufen die Einzelnen nicht eine allgemeine Menschheitskultur, sondern bodenständige Religion, Sittlichkeit, Wissenschaft, Kunst und Wirtschaft pflegen. Die deutschen Seelen der Vorfahren sind einst das Empfangsgerät für Kraftströme der Ewigkeit gewesen, und die Deutschen des gegenwärtigen Geschlechtes und der kommenden Geschlechter pflegen die Werte, die sich in jenen Kraftströmen entbunden haben. Sie bereiten dadurch ihre eigenen Seelen zu neuen Gefäßen für Kraftströme der Ewigkeit, in denen sich das dort angebrochene geistige Leben mit neuen Entwicklungen fortsetzt.

In solchem Sinne sieht Fichte die Volksgemeinschaft als eine geistige Gemeinde im großen an, aber noch nicht oder nur nebenbei als einen beseelten Bund im großen. Die Frage, ob nicht gerade Volksgemeinschaft in der Form des beseelten Bundes das schlagende Herz sein mag, in dessen Heiligtum sich alle Berufe erst wahrhaft zusammenschließen, bleibt bei ihm offen. Er betrachtete es wohl als selbstverständlich, daß die „Entwicklung des Göttlichen" in allen Berufen harmonisch sein müsse.

§ 7. Volk und Staat

Als Hauptbeispiel für Schicksalsgemeinschaft ist uns der Volksverband begegnet. Die Volksgemeinschaft hat etwas sehr Eigentümliches. Nämlich der Interessenverband, die geistige Gemeinde, der beseelte Bund bilden sich von den Einzelnen aus. Sie gesellen sich so oder so von sich aus zur Gemeinschaft. Die Volksgemeinschaft wirkt dagegen vom Ganzen her auf die Einzelnen und setzt deren Seelen auf sich in Bewegung.

Im Vorhandensein von Familien, Sippen, Stämmen, die einen und denselben Lebensraum bevölkern, ist eine volkliche Menge gegeben. Das Wesen der Volksgemeinschaft ist, daß die zusammenlebende Menschenmenge durch übergreifende Regelung zur Einheit organisiert worden ist. Bei den geschichtlichen Völkern ist der Träger solcher Regelung der Staat. Zwar ist alle staatliche Regelung von Einzelnen ausgegangen, aber ist solche einmal eingetreten, so erstreckt sie sich, ohne daß die Einzelnen gefragt werden, auf alle gegenwärtigen und zukünftigen Glieder der Volksgemeinschaft und tritt mit dem Anspruche notwendigen Gehorchens an sie heran. Das ist jene Wirkung vom Ganzen her, die sich wesentlich von der Art unterscheidet, wie im beseelten Bunde die Menschen zusammenkommen, oder wie in geistigen Gemeinden die sie zusammenhaltende Idee auf die Einzelnen wirkt. In diesen wird Hingabe gespendet, dort wird Gehorsam verlangt.

Mit Recht verlangt! Denn die Könige und Heerführer, die die Staaten gegründet haben, haben an der Spitze von Kriegerscharen mit ihrem kämpferischen Einsatze auf Leben und Tod das Ganze erhalten, oft gerettet, und es verstand sich für die Zurückgebliebenen, die Frauen, Schwachen, Greise, Kinder von selbst, daß sie sich den Ordnungen fügten, die von jenen zur Festigung und inneren Bewahrung des Ganzen ausgingen. Das Wesen des Staates ist hiernach, daß er sich geschichtlich behauptende Macht ist. Er ist Macht, die sich erhält, von der Geschichte her sich gründend, für das geschichtliche Ringen der Völker sich wappnend und darin sich behauptend. Krieg hat ihn geboren, kriegerischen Auseinandersetzungen muß er

sich stellen können. Sein Gesicht ist Macht, die sich immer weiter als Macht erhält.

Damit taucht die Frage auf, wie das Verhältnis von Volk und Staat im Frieden auszurichten ist, immer unter der Voraussetzung, daß der Staat bleibt, was er seinem Wesen nach ist, Macht, im Frieden öffentliche Gewalt, der man Gehorsam schuldet. Im Willen von Kriegern, die ihr Leben für das Ganze einsetzten, war der Staat entstanden. Nun, in Friedenszeiten, hat er die Macht behalten, im Namen des Ganzen in den Willen aller Einzelnen hineinzugreifen. Dadurch wird er zunächst Rechtsschöpfer, das heißt, seine öffentliche Gewalt schlägt sich in Gesetzen nieder, die das innere Zusammenleben der Volkseinzelnen ordnen. Im Recht gestaltet sich die Macht des Ganzen.

Gibt es dabei Belange, auf die der Staat Rücksicht zu nehmen hat, gibt es überhaupt eine Pflicht für ihn den Einzelnen oder dem Volkstum gegenüber? Oder hat er keinen Zweck als sich selbst, als sein Dasein als öffentliche Gewalt, keinen Sinn als den, als Wehr bereitzustehen, wenn äußere oder innere Feinde drohen? Gewiß, er vertritt das Machtgesicht seines Volkstums. Hat indessen das Volkstum nicht auch ein Kulturgesicht, das nach außen hin zu zeigen, gleichfalls ein Teil der Volksmacht sein kann? Es muß Pflichtwege geben für das eine, wie für das andere, daß sie ineinandergreifen und sich nicht gegenseitig entmächtigen. Wo der Staat Pflichten hat, da liegt es im Wesen seiner Macht, daß sie Macht bleibt, und es liegt im Wesen seiner Pflicht, daß er im Dienste der ihn verpflichtenden Sache nicht nach Willkür schalten kann, sondern daß das Maß der Sache und das Maß des Volkstums bei ihm in gerechter Hand sind. Muß der Staat nicht überhaupt eine gerechte Hand haben? Gehört das nicht zu seinen Pflichten, und hat er diese Pflicht nicht vom Volkstum empfangen? Aber wiederum, das Volkstum wird erst durch seine Macht als Volkstum geformt. Andererseits sollte bei der Formung des Volkstums ein wesenhafter Begriff vom Volkstum im Spiele sein, und so darf man vielleicht sagen: Beides, Macht und Pflicht, hat der Staat vom Volkstum.

Das heißt nicht etwa, daß er Macht und Pflicht von den Einzelnen empfängt, von ihren vereinzelten Interessen, den egoistischen Interessen der einen, den wirtschaftlichen Interessen anderer, den Kulturinteressen Dritter, den religiösen Interessen der Vierten. Eher kann man sich denken, daß, welches die Interessen sein mögen, denen die Einzelnen anhängen, sie alle zusammen für sich bzw. für ihre Interessen Schutz vom Staat verlangen, Schutz gegen andere Völker, gegen Naturkatastrophen, gegen klimatische Gefahren, Sicherung gemeinsamen Friedens untereinander, damit jeder unbehelligt die eigenen Angelegenheiten besorgen könne. Jeder merkt, daß er besser auf seine Rechnung kommt, wenn er sich in den Schutz der übrigen stellt, als wenn er oder seine Sippe den Kampf ums Dasein allein führen muß. So deutet sich der soziologische Individualist das Wesen des Staates. Dieser sei ein rationales Instrument, das den zusammengefaßten Willen aller zweckmäßig formt. Die Einzelnen seien zu betrachten als Verbündete, verbündet alle miteinander gegen äußere Feinde und verbündet alle miteinander gegen den Störenfried von innen, und der Staat sei seinerseits geformte Verbundenheit, ein geordnetes System, in dem die Leistung des Einzelnen an die Gesamtheit und die Gegenleistung der Gesamtheit an ihn geregelt sei. Hinter dem staatlichen System stehe der Auftrag aller, dem sich die Einzelnen unterwerfen müßten, sobald sie den Nutzen der Verbundenheit genießen wollten.

Nach der individualistischen Auffassung können die Menschen niemals von dem Gedanken des Volkstums und der Volkheit für sich bewegt werden. Volkstum und Volkheit sind hier nicht Größen eigenen Wertes, sondern bleiben lediglich Sammelbegriffe. Wenn der Gedanke der Verbundenheit von dieser Auffassung getragen ist, so hat er beileibe nichts mit der Vorstellung des beseelten Bundes zu tun, dessen Kennzeichen die Öffnung der Seelen gegeneinander ist. Hier, in der individualistischen Auffassung vom Volk rein als Staatsvolk, enthält der Gedanke der Verbundenheit lediglich die gemeinsame Stärke, die entsteht, wenn sich alle zusammentun, und den einsichtigen Nutzen dieser Stärke. Einsichtig ist auch,

daß, wer an dieser gemeinsamen Stärke teilnehmen will, seinen Beitrag zu ihr leisten muß, sei es Dienst oder Abgaben im Frieden, sei es Gefolgschaft im Kriege. Auch das ist einsichtig, daß man, um die gemeinsame Stärke zu erhalten, streng, ja grausam gegen den Einzelnen müsse sein können. Lieber, daß das einzelne Glied verderbe, als daß das Ganze Schaden leide. Das letztere darf nicht dulden, daß seine innere Einheit durch die Unbotmäßigkeit von Einzelnen gefährdet wird, die gegen die öffentliche Ordnung verstoßen oder sich gegen sie auflehnen. Das „Ganze" ist hier die gemeinsame Stärke, die in ihrer Wendung gegen die eigene innere Gefährdung „Staatszwang" genannt wird.

Wir hörten eben sagen, der Staat sei organisierte gemeinsame Stärke, die die Menschen einer durch natürliche oder geschichtliche Bedingungen miteinander verbundenen Menschengruppe aufgerichtet haben, bzw. die bei ihnen aufgerichtet worden ist. Zugleich wurde erwähnt, diese Organisation habe den Sinn, den Schutz jener Menschengruppe nach außen und ihre Ordnung nach innen zu gewährleisten. Ist das wirklich der Sinn des Staatslebens, zum mindesten erschöpft es sich in diesem Sinn? Der Staat wäre danach für die Einzelnen da. Stimmt das? Sollte der Staat nur für die Einzelnen da sein, um ihr friedliches Zusammenleben nach innen und nach außen zu schützen? Das wäre eine individualistisch-utilitaristische, bestenfalls eine individualistisch-intellektualistische Denkweise. Oder sind die Einzelnen für den Staat da? Das wäre hegelsche Denkweise. Oder gibt es etwas Drittes, für das die Einzelnen und ihr Staat gemeinsam da wären? Etwa als Kulturstaat für die Kultur? Dann stünden wir bei einer individualistisch-idealistischen Denkweise. Oder als Gottesstaat für die Herbeiführung eines Reiches Gottes auf Erden? Oder als Erzeugungs- und Handelsstaat für das wirtschaftliche Leben der Menschheit? Oder um die Gattung der in ihm zusammengefaßten gleichrassigen Lebewesen weiterzupflanzen, wie das in den Bienen- und Ameisenstaaten der Fall ist? Oder für sonst etwas Überindividuelles?

Gemeinsam ist allen hier angedeuteten Meinungen die Überzeugung, daß für das Zusammenleben größerer Menschengruppen ein öffentlicher Wille aufgerichtet werden müsse, und daß es das Recht des öffentlichen Willens sei, daß er die widerstrebenden Privatwillen zwingen darf. Man gibt zu, daß der Staatswille als solcher legitimen Zwang ausübe. Aber die Form des Staatslebens wollen die einen so, die anderen so, haben.

„Wie kann mir zugemutet werden, mich einer staatlichen Ordnung zu unterwerfen, ohne daß ich ihr zugestimmt habe!", so bäumt sich das Selbstgefühl der einen auf. „Ich verbitte mir eine staatliche Ordnung, die mich in eine Gemeinschaft hineinzwingt mit Menschen, mit denen ich nichts zu tun haben will!", so empört sich das Gemeinschaftsgefühl anderer, sei es, daß es aus Parteileidenschaft, sei es, daß es aus volklicher Empfindung stammt. Man hält sich von denen, mit denen man nichts zu tun haben will, für vergewaltigt. Sie hätten den Staat zum Mittel ihrer eigenen Interessen gemacht. Die Regierung des Staates müsse ihnen aus der Hand genommen werden.

Hier erhebt sich das Problem der rechtmäßigen Regierung, das Grundproblem der Staatsphilosophie. Der Staatswille ist in sich selber legitime Macht, aber es kann illegitim regiert werden. Es gibt freilich keinen Staat, kein öffentliches Wesen (res publica), ohne daß eine Lenkung, eine Regierung da sein muß. Der Staatswille, der Wille der öffentlichen Ordnung, fällt nicht wie der Heilige Geist von selbst in alle Einzelnen und bringt ihren Privatwillen mit sich, dem öffentlichen Willen, ihr persönliches Wollen mit seinem unpersönlichen Wollen in Übereinstimmung. Er bedarf der Vertretung, der Versichtbarung in einer obersten Stelle, die im Namen des Staatswillens den übrigen Bürgern zu befehlen hat. Diesen gegenüber ist die oberste Stelle mit dem Recht der Gewalt ausgestattet, die aber rechtmäßige Gewalt nur dann ist, wenn das Prinzip aller ihrer Befehle der Staatswille selber ist. Sobald dies nicht der Fall ist, geht ihre Gewalt in unrechtmäßige Gewalt oder „Herrschaft" über. „Herrschaft" ist eigen-

nützig gebrauchte Staatsgewalt durch den oder die Regierenden. Wo Herrschaft ist, ist Mißbrauch der öffentlichen Macht für die privaten Zwecke Einzelner oder Mehrerer, da gibt es kein öffentliches Wesen mehr, keinen Staat.

Das hat, mit aller Glut seiner Beredsamkeit Rousseau betont. „In wie großer Anzahl auch Menschenhaufen von einem Einzelnen unterjocht werden, so sehe ich dabei doch nur einen Herrn und viele Sklaven. Ich erblicke darin kein Volk und sein Oberhaupt." Es ist dann, wenn man will, eine Zusammenhäufung, aber keine volkliche Gemeinschaft da. „Es ist weder ein allgemeines Bestes, noch ein Staatskörper vorhanden, noch ein Staatsoberhaupt. Sobald ein Herr da ist, gibt es kein Staatsoberhaupt mehr." „Republik", definiert Rousseau, „nenne ich jeden von Gesetzen regierten Staat, möge die Form der Verwaltung sein, welche sie wolle. Denn nur in diesem Falle gebietet das Staatsinteresse und gilt jede Angelegenheit als Staatsangelegenheit. Jede rechtmäßige Regierung ist republikanisch", das heißt, öffentlichen Willen ausdrückend, in ihrer leitenden Funktion selber vom Staatswillen geleitet und vom Staatswillen zur Leitung berufen. „Die Regierung darf, um rechtmäßig zu sein, nicht sich die Hoheit anmaßen; diese bleibt beim Staatswillen, der allein das Oberhaupt ist; sondern sie muß die Dienerin der Staatshoheit sein. Dann ist sogar die Monarchie selbst Republik", läßt sich Rousseau vernehmen.

Der Staatswille kann sich eben in verschiedenen Regierungsformen niederschlagen, die durch ihn rechtmäßig sind, aber unrechtmäßig, das heißt „Herrschaft", „Kratie", werden, wenn sie sich selbst an Stelle des Staatswillens setzen, wenn die zur Regierung Berufenen die Staatsmacht zu dynastischen, parteiischen oder sonstigen privaten, kosmopolitischen oder selbstischen Zwecken mißbrauchen. Dann geht der Staat, von welcher Regierungsform er sei, in einen Scheinstaat über. Er wird, von den unrechtmäßig Regierten aus gesehen, Obrigkeitsstaat. Die Regierenden werden Machthaber, Despoten. Wie es nach Rousseau monarchische Republiken gibt, so gibt es auch demokratische Obrigkeitsstaaten. Jede Regierung, jede

Spitzenbehörde eines Staates, der den Namen „Staat" verdient, ob sie monarchisch oder aristokratisch oder demokratisch aufgezogen ist, hat eine unsichtbare Überspitze, eine autonome Majestät über sich, das ist der Staatswille. Er ist das eigentliche Oberhaupt, die wahre Obrigkeit. Jede Regierung hat den Staatswillen auszuführen, sonst ist sie nicht Regierung, sondern Unterjochung. Wie es wahre monarchische, aristokratische, demokratische Regierung gibt, so gibt es monarchische, aristokratische, demokratische, kapitalistische Unterjochung. Im letzteren Falle nur Unterjochung, denn kapitalistische Regierung gibt es nicht,.

Die Regierenden dürfen nicht die Freiheit haben, illegitim, unrechtmäßig (wörtlich: „anders als in Gesetzesform") zu regieren. Wie steht es mit der Freiheit der Regierten? Wir nahmen es als allgemein zugestanden, daß der Staatswille den Einzelnen befehlen dürfe. Sein Zwang sei berechtigt. Aber wodurch ist der Staatszwang begründet? Was ermächtigt die öffentliche Gewalt zu dem Anspruch, jeden widerstrebenden Privatwillen zu zwingen?

Wir stoßen hier auf das Problem des Staatszwanges. Ist Staatszwang begründet, wodurch ist er begründet, und bis zu welchen Grenzen darf er reichen? Gibt es ihm gegenüber gar keine Freiheit der Bürger, ist er den Einzelnen gegenüber omnipotent, das heißt absolute Macht, oder gibt es einen unantastbaren Bezirk bürgerlicher Freiheit, der selbst vom Staate geachtet werden muß.

Wir erinnern uns hier der vorausgeschickten Ausführungen. Gewiß, der Staat, in kriegerischer Vergangenheit entstanden, hat in sich selbst den Sinn der Macht, der Macht zum Schutze des Volkstums, einen Sinn, den er mit dem Rechte geschichtlicher Notwendigkeit für alle Zeiten behält. Er ist Macht gegen äußere und innere Bedrohung des Volkstums. Gegen die äußeren Bedroher muß diese Macht immer gleichmäßig gespannt bleiben. Aber wenn keine inneren Bedroher vorhanden sind, gibt es dann überhaupt noch eine Funktion der Staatsmacht nach innen? Man meint, die Verbrechen gegen die öffentliche Ordnung würden, von der Wirkung der Straf-

gesetze ausgemerzt, allmählich verschwinden, und dann sei den freien Bürgern für alle ihre Betätigungen freies Feld zu überlassen, wenn sie sich nur miteinander verständigten. Was vom Staate übrigbleibe, genauer, was ihn ersetze, sei dann die Vereinbarung freier Menschen zum Zwecke möglichst großer Freiheit nach innen, unter Beibehaltung ihrer gemeinsamen Stärke nach außen.

Aber könnte nicht in solchen Betätigungen unvorhergesehene oder als unwesentlich erachtete Schädigung für das Volkstum entstehen, deren Erkenntnis sich die Einzelnen verschließen, oder um deren willen sie die Freiheit ihrer Betätigungen nicht aufgeben möchten? Dann behielte die Funktion des Staates, Hüter des Volkstums zu sein gegen den widerstrebenden Willen der Einzelnen, doch ihren Sinn. Möge der Staat bürgerlicher Freiheit Spielraum lassen, genug Spielraum, damit persönliches Leben gedeihen, sich an sich freuen und sich kraftvoll entfalten kann, aber er hat ihr auch Grenzen zu stecken, wo sie sich in der Pflicht des Volkstums solche Grenzen nicht selber auferlegt. Ob sich nicht auch positive Aufgaben für den Staat denken lassen, z. B. die Pflege des Volkstums, dessen Hüter vor Sachschaden er ist? Hat er vielleicht sogar das ganze Volkstum einem Zwecke über dem Volkstum entgegenzuführen? Und dürfte er, wenn er selber das nicht tun will, denen in den Arm fallen, die meinen, ihrerseits, das Volkstum solchen Zwecken entgegenführen zu müssen? z. B. den Kirchen?

Wir sehen, das Problem des Staatszwanges hängt zusammen mit dem Problem des Staatszwecks. Hat der Staat seinen Zweck in sich, bzw. hat er nur den Zweck, dem Volkstum zu dienen, oder hat er mitsamt dem Volkstum Zwecken außer dem Volkstum zu dienen, für die er seine Zwangsgewalt einzusetzen hätte? Parteizwecken, wirtschaftlichen Zwecken, kulturellen Zwecken, religiösen Zwecken? Kann umgekehrt der Staat vielleicht eine Form annehmen, in der er selber zum Ausdrucke göttlichen Lebens im Volkstum wird?

So dachten die Griechen und Römer. Sie empörten sich, wie nur irgendein Moderner gegen Tyrannis, das ist gegen

gewalthaberischen Gebrauch der Staatsmacht. Dennoch sahen sie die Macht des Staates nicht selbst für ein Gebrauchsmittel an, das nur als hierfür oder dafür benutztes Sinn habe. Der Staat sei eine eigenwüchsige Macht, die einen hohen Sinn enthalte, dem sich jeder Einzelne ganz selbstverständlich einzufügen habe. Er hatte ihnen den Sinn, daß das Zusammenleben der Menschen göttlich umfangen sei. So ordneten sie sich ihm willig unter, und es fiel niemandem ein, den Staat als Mittel anzusehen, das anderen Zwecken zu dienen habe. Nach Plato z. B. ist Staatswille der Wille eines inneren Gliederungsprinzips, das sich in jedem Volke durchzusetzen suche und auf Harmonie der Stände gerichtet sei. Man schützt sich, so schlägt Plato vor, gegen Tyrannis durch richtige Auswahl der regierenden Personen, die zu Sachlichkeit und Uneigennützigkeit und zu geschultem Wissen über das Wesen und die Forderungen der Harmonie, das ist der Staatsgerechtigkeit, erzogen sein müssen. Der Staat soll die göttliche Idee der Gerechtigkeit in seinem Bau und seiner Regierung spiegeln. Von ihr nährt sich jenes innere Gliederungsprinzip.

§ 8. Der individualistische Rationalismus bei Rousseau und Hobbes

Es sind alte Fragen, die hier auftauchen, nach dem Wesen der Staatshoheit, der Rechtmäßigkeit der Regierung, dem Spielraume der bürgerlichen Freiheit. Sie haben geschichtliche Antworten erfahren, deren einige wir uns ansehen wollen.

Der französische Schweizer Rousseau verweigert Menschengruppen, die nur durch gemeinsame Besiedlung und durch geschichtliche Ereignisse zusammengewachsen sind, den Namen „Volk", auch wenn sie gleichen Blutes sind. Dem rechten Menschen gezieme weder die einsichtslose Gewohnheit des Zusammenlebens in solchen blindlings gegebenen Verbänden, noch die unfreie Unterordnung unter eine blindlings überkommene Gewalt. Hierbei sei man nur als Herde da, nicht als Volk. „Volk" bedeute eine einsichtige und freie Zusammenfassung von Menschen mit Menschen. Die Gabe des Menschen sei Vernunft. Alle menschliche Gesellschaft müsse unter Ver-

nunftregelung stehen. „Volk“ im menschlichen Sinne sei Vernunft-Volk; das sei niemandem unterwürfig als der eigenen Einsicht und dem eigenen vernünftigen Entschlusse. Darin bestehe die politische Freiheit. Der Staat müsse eine vernunftgemäße Gesellung sein — diese mache das Volk zum Volk und den Staat zum Staat.

Aber wie ist diese vernunftgemäße Gesellung zu denken? Die Antwort lautet: in Gestalt eines „Staatsvertrages“. Es brauche kein wirklicher Staatsvertrag stattgefunden zu haben. Aber menschliches Zusammenleben könne nur im Geiste eines Staatsvertrages, unter dem Gesichtspunkte eines solchen, vernünftig gestaltet werden. Von dieser individualistisch-rationalistischen Wendung war schon vor Rousseau der Engländer Hobbes ausgegangen. Beide sind von dem „mos geometricus“ ihrer Zeit (geometrische Methode, mechanistische Weltanschauung) beherrscht. Der „mos geometricus“ sieht den Menschen rein als Vernunftwesen an. Vernunft ist das innere Licht in mir, aus dem mir die Wahrheit entgegenstrahlt, die mir höchster Leitstern sein soll. Die auf sich gestellte Vernunft der Einzelnen fühlt sich mit der ebenso stolzen Vernunft anderer gleichberechtigt. Zwar ist Vernunft dem Grade nach ungleich verteilt. Aber jedes Wesen, das überhaupt Vernunft hat, besitzt dasselbe Vernunftrecht. Vernünftige Wesen suchen vor allem anderen und in erster Linie ihr gegenseitiges Zusammenleben nach Vernunft, more geometrico, zu regeln. Darum treten sie zum „Staatsvertrage“ zusammen. Sie beschließen einmütig, daß das Zusammenleben aller unter einem einheitlichen Willen stehen solle, dem jeder Einzelne bedingungslos zu gehorchen habe. Er muß einverstanden sein, daß der für alle gültige Einheitswille — Rousseau nennt ihn die „volonté générale“ — Hoheitsgewalt auch über ihn hat, und daß er sich den Zwang dieser Gewalt im Ungehorsamsfalle gefallen lassen muß. Er hat dann der Gewalt, die nachher gegen ihn ausgeübt wird, vorher zugestimmt, und so verliert sie den Stachel des Despotischen. Sein eigener vorangegangener freier Wille und seine eigene Einsicht sind in dem Zwange eingeschlossen, den er erduldet. Es ist keine Herrengewalt, die ihn tyranni-

siere, sondern das bürgerliche Gesetz, das die Majestät der Vernunft, auch seiner eigenen, in sich trägt. So ist das Individuum genetisch das erste. Der Gesamtwille entsteht erst durch den Vertragsschluß der Einzelnen und setzt sich aus den Vertragswillen aller zusammen. Aber ist er einmal in Kraft getreten als der staatliche Grundwille, der sich nach einem vereinbarten Verfahren in lauter einzelnen Gesetzen weiter zeugt, dann wird er beherrschende Macht über den Einzelnen. Der Gemeinschaftswille ist dem Einzelnen überlegen, er ist regierende Gewalt, der er gehorchen muß. Er hat Souveränität, überindividuelle Autorität, auf welche Weise er ausgedrückt sei.

Bei Hobbes ist er durch den Willen des erkorenen Herrschers ausgedrückt, bei Rousseau durch den Willen der Mehrheit im Verfahren der Abstimmung. Laut Staatsvertrages, den sie als freie Vernunftwesen eingehen, sind die Einzelnen verpflichtet, hier, bei Rousseau, dem Willen der Mehrheit zu gehorchen, sofern er sich in Gesetzen niederschlägt, dort, bei Hobbes, dem Willen des freigewählten Königs, der gleichfalls Gebote für alle aufstellt.

Die Stimme des Einzelnen ist in den dort durch Königswillen, hier durch Mehrheitswillen entstehenden Gesetzen nur imaginär enthalten. Bei Rousseau ist sie ausgestrichen durch die entgegengesetzte Stimme der Mehrheit, falls er dieser nicht selbst angehört, bei Hobbes durch den selbstherrlichen, als allein entscheidend anerkannten Willen des Herrschers. Bei Rousseau kann der Einzelne hoffen, daß eine neue Abstimmung seine Stimme zur Geltung bringen werde. Aber das bedeutet eine schwankende Regierung, einen unbeständigen Staatswillen, was bei Hobbes vermieden ist. Nennt man mit Rousseau jede auf dem freien Vertragswillen der Volkseinzelnen aufgebaute Staatsform „Republik", so ergeben sich zwei Formen der Republik, je nachdem die Gesetze aus der Mehrheit oder aus dem Königswillen fließen sollen, die monarchische bei Hobbes, die demokratische bei Rousseau: Vertragsmonarchie und Vertragsdemokratie („Vertragsstaat" gleich „Republik").

Einen anderen rechtmäßigen Staat als durch Vertrag kennen beide nicht. Das ist ihr staatstheoretischer Rationalismus und Individualismus. Staat ohne vorausgesetzten Vertragswillen ist „Despotie". Beide Denker können aber nach ihren Grundsätzen nicht hindern, daß hinterher in der Handhabung der republikanischen Regierung Despotie entsteht. Despotie bedeutet, daß der Inhaber der Staatsmacht, mag er auch gesetzlich zur Verwaltung der Macht berufen worden sein, entweder zu seinen oder der Seinigen Gunsten regiert, oder aber, daß er vernunftlos regiert. Vernunftwesen, die frei und vernünftig regiert sein wollen, haben ja miteinander den Staatsvertrag geschaffen. Sie wollen in der Regierung selbst Vernunft und nicht blinde Willkür oder täppischen Zufall sehen. Despotie des eigenen Interesses, Despotie der Willkür, Despotie des Zufalls — dagegen ist weder Rousseaus verfassungsmäßige Demokratie, noch Hobbes verfassungsmäßiges Königstum gesichert. Der Mehrheitswille bei Rousseau und der Königswille bei Hobbes sind nämlich nur auf sich selber, nicht auf einen verpflichtenden Sinn gestellt, mit dem sie sich zu erfüllen hätten. Bei Hobbes ist der Königswille als solcher, bei Rousseau ist der Mehrheitswille als solcher auf den Thron gesetzt, ohne daß danach gefragt wird, ob in diesem Willen ein inneres Gesetz lebt, das ihm sinnvolle Einheit, wesentlichen Gehalt und Stetigkeit gibt. Im Beschlusse des Monarchen dort, der Mehrheit hier, haben wir es mit einem blinden auf sich selbst pochenden Willen zu tun, der nichts kennt, als seine Macht und Willkür. Er ist ein selbstherrlicher Wille, der immerfort sagt „L'Etat c'est moi". Rein als solcher ist er die Quelle aller politischen Entscheidungen, aus ihm stürzt Wohl oder Wehe für den ganzen Staat.

Diese gesetzlose Willkür gerade des Willens, der dem Lande die Gesetze geben soll, ist die Achillesferse sowohl der hobbesischen, wie der rousseauschen Staatsverfassung. Es ist bei beiden ein rein formaler Königswille und rein formaler Mehrheitswille. Rousseau kennt in der ersten Zeit seines politischen Denkens eben nur die formale Demokratie und kommt erst später in ein anderes Geleis. Sein Weg geht von der formalen

zur nationalen Demokratie. Zunächst bewegt er sich ganz im Vorstellungskreise der ersteren. Will, erklärt er, die Mehrheit einen Beschluß fassen, der das ganze Volk ins Verderben führt, so sei auch noch in diesem Beschlusse die bindende Gewalt des allgemeinen Willens. Er sei dann die bürgerliche Ordnung, die die Vernunft aller darstellt und alle zum Gehorsam verpflichte. Das Volk dürfe durch seine Mehrheit wollen, was es wolle, wenn es seine Gesetze mache, und eben dieser Wille sei dann das Maß, das alleinige, absolute und unabänderliche Maß seiner politischen Dinge.

Rousseau konnte vor der politischen Unmöglichkeit eines solchen Blindlings-Mehrheitswillens, eines Mehrheitswillens sans façon, so lange die Augen schließen, als er von der manchesterlichen Lehre überzeugt war, daß sich aus dem Widerstreite der konkurrierenden Einzelwillen von selbst die Harmonie des allgemeinen Besten herstelle. Die Resultante jeder beliebigen Abstimmung sei immer wieder dieselbe Harmonie, die ihren Gang sicheren Fortschrittes durch alle Abstimmungen hindurch fortsetze. Rousseau konnte das um so mehr glauben, weil seine eigene Lehre von der „volonté générale" die Harmonie der Einzelnen schon voraussetzte, ihre gegenseitige Übereinstimmung, daß ein allgemeines Gesetz zwischen ihnen sein solle, und daß es sich immer wieder aus dem Willen der Mehrheit bestimmen solle. Mochten sich nachher die besonderen Gesetze aus dem Stimmenstreite aller mit allen ergeben, so müsse die ursprüngliche Harmonie im schließlichen Ergebnis doch durch den Stimmenstreit durchbrechen und sich in die jeweiligen Beschlüsse hineinlagern.

Der Optimismus des Vernunftstandpunktes macht sich hier geltend. Die Bürger des auf Vernunft beruhenden Vertragsstaates merken daher gar nicht, welches Opfer des Intellektes sie schließlich bringen müssen. Sie merken im Gefühle ihrer Vernunftharmonie nicht, daß die Vernunft des mos geometricus im Ergebnis verlassen ist. Beruhte diese nicht auf Grundsätzen, die ihr, in sich selbst einleuchtend, innewohnen, und die den Einzelnen selbständig machen und es nicht nötig machen, daß er die Wahrheit erst von anderer Seite einholen

muß? Vor dem gesellschaftlichen Zustande ist der Einzelne dieser seiner mathematischen Vernunft gewiß und begibt sich im Hochgefühl derselben und im Vertrauen auf die Übereinstimmung seines vernünftigen Denkens mit dem aller anderen in den gesellschaftlichen Zustand. In diesem aber muß er der Vernunft aller gehorchen, die im Willen der Mehrheit gespiegelt sein soll.

Aber die Mehrheit sind gerade die, deren Vernunft am wenigsten entwickelt ist, die am leichtesten dem Antriebe ihrer eigensüchtigen Begehrungen gehorchen, am ehesten durch geschickte Agitation eingefangen werden. So droht statt des ursprünglichen denkerischen Selbstbewußtseins eine Charakterlosigkeit des Denkens, eine Abhängigkeit des Einzelnen von der öffentlichen Meinung, wie sie sich heute so, morgen so gestaltet. Die Theorie von der Vernunftharmonie bewährt sich eben im praktischen Widerstreite der Interessen, den Abstimmung nur formal abriegelt, nicht. Nicht die ursprüngliche Vernunftharmonie behauptet sich im Widerstreite der Interessen, sondern der Widerstreit der Interessen schlägt die ursprüngliche Vernunftharmonie tot, wenn sie je vorhanden war. Statt des optimistisch erwarteten Gesamtwohls kommt latenter Bürgerkrieg heraus. Es wird im gesellschaftlichen Zustande dieses Kalibers stets alles anders, als die Voraussetzungen besagen, unter denen er sich ermöglichen soll. Vorher Harmonie der Vernunft, nachher Widerstreit der Interessen; vorher Vernunftstolz des Einzelnen, er besitzt die Wahrheit in sich. Nachher die Beugung der selbständigen Freiheit unter das Joch der vernunftarmen Mehrheit.

Vernunft will stets die beste Einsicht zur Geltung bringen. Man fügt sich als Vernunftwesen willig in die bessere Einsicht des Wissenden, wie das schon Plato wollte. Jetzt droht immer die schlechteste Einsicht und der Neid, der nichts Besseres über sich haben will, die Herrschaft an sich zu reißen. Vielmehr, da die Mehrheit eine Menschenmenge ist, die nicht weiß, was sie will, so wird sie der vorgeschobene Schild für die anonyme unsichtbare Herrschaft von Agitatoren, die sehr

gut wissen, was sie wollen. Der Sophist schiebt die Kulissen, oder aber das unsichtbare Kapital regiert[1]).

Das sind die Widersprüche, die die formale Demokratie drücken, und die der praktische Sinn der Engländer vermieden hat. In England haben sich die demokratische Freistaatsform und überliefertes Königtum vermischt. Das Königtum ist in die Verfassung hineingenommen, um die Einheitlichkeit des Staatswillens darzustellen. Ihm zur Seite steht das Parlament, das lediglich von den Vertretern zweier Parteien gebildet wird, die um denselben nationalen Utilitarismus schwingen und damit auch ihrerseits wesentlich einheitlich gestimmt sind.

Auch Rousseau hat die Schwächen der nichts als formalen Demokratie erkannt. Er findet, die Menschen müßten erst so werden, wie der Staatsvertrag sie voraussetze, nämlich daß sie harmonisch in Vernunft seien. Er erkennt, nur eine andere Harmonie, eine gegebene Harmonie, kann es verhindern, daß der Widerstreit der Stimmen in Zerrissenheit der Seelen umschlage. Alle Willen, sagt er jetzt, müssen von vornherein um denselben Mittelpunkt kreisen. Man muß sich mit allen anderen in derselben Grundrichtung des Lebens, in demselben Strome fühlen. Seine entgegengesetzten Wellen mögen sich noch so sehr überkreuzen, der Tiefengang des Stromes bleibt derselbe. Es muß eine starke Achse geben, um die alle Einzelnen gleichmäßig schwingen. Ein Staatswagen, dessen Räder aus der gemeinsamen Achse weichen, kann nicht mehr laufen.

Es ist die Achse des Volkstums. Nur wenn die Einzelnen eine große gemeinsame Auffassung haben, wenn sie in ihrem na-

---

[1]) Pestalozzi urteilt über den „gesellschaftlichen Zustand" nach Roussauschem Muster, daß dieser die wohlwollenden Instinkte unterdrücke und nur die Bestie im Menschen übrig lasse, die, durch den Staatswillen beengt, um so mehr in heimlicher Bosheit Luft sucht „mit der ganzen Schiefheit und Härte der verstümmelten und unbefriedigten Natur" (Verdrängungpsycholologie!). „Der gesellschaftliche Mensch als solcher sitzt auf dem Blut seines Instinkts und auf dem Grabe seines Wohlwollens wie ein Mörder auf dem Blute seines Erschlagenen; sei er gewesen, wer er wolle, der Leichnam des Getöteten hat für ihn keinen Wert mehr. Er zählt auf ihm seinen gefundenen Beutel." Vgl Bd. I, S. 625 f., 629.

tionalen Grundwillen einig sind, kann bei dem Widerstreit der Stimmen ein stetiger Staatswille herauskommen, in dem sich die unterlegene Minderheit nicht vergewaltigt fühlt. Ohne nationalen Grundwillen kann sich kein einheitlicher Staatswille bilden, das heißt, die Gesellschaft ist stets vom Auseinanderfallen bedroht. Der Gedanke der nationalen Demokratie, wie er in England gefunden worden war, geht jetzt auch Rousseau auf. Die formale Demokratie ist überwunden. Nicht mehr als einen blinden Mehrheitswillen, ohne wesenhaften Grundinhalt, wo die Mehrheit einfach nur als Mehrheit will, jeder von seinen eigenen Interessen geleitet, nimmt er jetzt den Staatswillen, sondern im Willen der Vielen muß die angeborene Einheit aller durchleuchten. Sonst, also bei der nichts-als-formalen Demokratie, ist der Staat stets vom Auseinanderfallen bedroht. In ihr ist der latente Bürgerkrieg zu Hause. Da kommt in den Abstimmungskämpfen nicht der Staatswille zur Einheit, sondern die Mehrheit zur Herrschaft, und die herrschende Mehrheit kann nur dadurch einen stetigen Staatswillen hervorbringen, daß sie die Zeit ihrer Herrschaft zur Unschädlichmachung der gegnerischen Minderheit benutzt. Der Feind steht dann stets im anderen Lager. Die nichts-als-formale Demokratie reizt zur Diktatur.

Nachdem Rousseau einmal aufgegangen ist, daß die demokratische Verfassung einen Freistaat nur bei nationalem Grundwillen möglich macht, daß die Demokratie national sein muß, wenn sie nicht in Tyrannis der Mehrheit ausarten soll, kann er sich in der Betonung des nationalen Prinzips nicht genug tun. Das tritt in seinem reifsten politischen Werke, den Betrachtungen über den polnischen Staat hervor. „Jeder wahre Republikaner saugt mit der Muttermilch die Liebe zu seinem Vaterlande ein. Sie macht sein ganzes Sein aus, er sieht nur das Vaterland, er lebt nur für es. Sobald er allein ist, ist er ein Nichts. Hat er kein Vaterland mehr, so ist er nichts mehr. Er ist schlimmer als tot." Rousseau kann sogar ausrufen: „Mißtraut jenen Kosmopoliten, die in der Ferne, in ihren Büchern die Pflichten suchen gehen, die sie verschmähen, in ihrer Umgebung zu erfüllen!" Aber hier stellt sich ihm seine

eigene rationalistische Definition von „Volk" in den Weg. Definiert man, wie er, „Volk" als eine freie und einsichtige Zusammenfassung von Menschen mit Menschen, so hindert nichts, daß sich die Grenzen dieser Zusammenfassung immer weiter ausdehnen, und daß sich der Gedanke eines ganzen Menschheitsvolkes, einer Zusammenfassung aller mit allen, aufdrängt. Dem rationalistischen Volksbegriffe wohnt der Zug zum Universalstaat inne. Darum muß Rousseau behaupten: „Wie sich der Korpsgeist des Priesters, des Soldaten und des Patriziers beugen muß vor dem allgemeinen Interesse des Staatsganzen, so auch dieses vor dem Interesse der Menschheit." Denn nun wird die große Weltgemeinde zum Staatsganzen, dessen Gesetz die volonté générale ist. „Da die besonderen Gemeinschaften immer denjenigen untergeordnet sind, die sie in sich enthalten, so muß man diesen mit Vorzug vor jenen gehorchen. Die Pflichten des Menschen gehen denen des Bürgers vor."

Es läßt sich hierbei nicht einsehen, wie die hohe Wertung der Vaterlandsliebe begründet werden soll, der Rousseau so heiß das Wort redet. Der Widerspruch kann nur verschwinden, wenn „Volk" und „Staat" anders definiert werden als in der rationalistisch-individualistischen Art, von der er ausgegangen war, und bei der er bis zuletzt stehengeblieben ist. Er sah in der geschichtlichen Auffassung des Volkstums nur die unrechtmäßig beherrschten Massen und setzte dagegen seinen Begriff von „Volk" als der freien Vereinigung freiheitsbewußter Vernunftwesen. Über der Breite dieser rational gedachten Vereinigung übersah er die innere Tiefe in der volklichen Geschichte, und doch fühlte er sie.

§ 9. Die Souveränität des intelligibelen Ich bei Kant und Fichte

Rousseaus Staatsprinzip entspricht der französischen „raison". Alle sind die gleichen Vernunftträger, jeder will der Baron sein, dem der andere nichts zu sagen hat, aber alle sind im Besitze des gleichen vernünftigen Menschseins und

können sich darum miteinander verständigen. Das gleiche Menschsein aller heißt „Brüderlichkeit".

Diese Methode des Staatslebens ist dem Franzosen auf den Leib zugeschnitten. Ihm ist die arithmetische Gleichheit, das Gleichgelten aller mit allen, lieber als die persönliche Ungleichheit. Das ist sein Nationalcharakter und mildert den scheinbaren Egoismus im Verfahren der Abstimmung. Die Franzosen lieben den klaren und deutlichen Anstrich über alles. Ihr Staatsleben gilt ihnen als ein elegantes Stück politischer Mathematik. Der „contrat social" verbindet den Nutzen aller mit der geringsten Unbequemlichkeit für alle, er löst eine Maximal- und Minimal-Aufgabe, Maximum von Nutzen, Minimum von Unterdrückungsgefühl durch eine Obrigkeit.

Anders der Engländer! Dort heißt es „common wealth!" Der Engländer schätzt auch das demokratische Staatsprinzip, aber er betont nicht, wie der Franzose, die raisonmäßige Gleichheit. Er ist theoretischer Empirist, und er will praktisch Ellenbogenfreiheit haben für das große Weltgeschäft, das er im Vereine mit seinesgleichen tätigen will. Ihm liegt an einem lukrativen Zusammenleben und Zusammenwirken, wobei jedermann Vorteil hat, wenn es auch nicht der gleiche Vorteil zu sein braucht. Der englische Staat ist ein Nutzverband.

Die deutsche Seele will es anders. Der Deutsche ist Innerlichkeitsmensch. Der Franzose läßt sich im Namen der Vernunft von außen her befehlen. Auch die volonté générale ist eine gebietende Stimme, die an den Bürger zuletzt doch von außen herantritt. Sie ist ein Integral, darin sein Vernunftanteil nur ein winziges Differential ist. Je größer die Mehrheit der anderen Abstimmenden gegenüber den Einzelnen ist, um so äußerlicher wird für diesen der Befehl der volonté générale, um so mehr fühlt der Einzelne, trotz der allgemeinen Abmachung vor der Abstimmung, wonach jedermann den herauskommenden Beschluß anerkennen und sich ihm fügen werde, daß ein fremdes Wollen seiner Herr geworden ist. Das fühlt er wenigstens, wenn er ein Deutscher ist.

Die Deutschen können sich niemals unter „contrat social" einigen. Jede Minderheit fühlt sich von der Mehrheit, die

gegen sie ist, vergewaltigt. Dem Franzosen erleichtert die Verliebtheit in seinen mathematischen Verstand, der das Abstimmungskunststück ausgesonnen hat, die Nötigung, auch einen ihm unbequemen Mehrheitswillen zu ertragen. In diesem Willen steckt ja die gloire der französischen raison, die die beste relative Freiheit ausgerechnet hat, welche dem Einzelnen unter den Notwendigkeiten des gesellschaftlichen Lebens gesichert bleibt. Der Deutsche will die absolute Freiheit seiner Selbstbestimmung; alle Fremdheit einer ihm gebietenden Macht soll verschwinden. „Nehmt die Gottheit auf in euren Willen, und sie steigt von ihrem Weltenthron!" Er kann persönliche Herrschaft ebensoschwer ertragen wie der Franzose oder Engländer, aber er hat eine andere Art, sie auszuschalten, eine vornehme und eine unvornehme Art. Die vornehme Art ist, daß er sich einer anderen Persönlichkeit frei unterordnet, indem er in ihm den Führer liebt, dem er folgt. Das war der Sinn der altgermanischen Gefolgstreue. Oder aber, das ist die Eigentümlichkeit des neueren Deutschtums, er will mit anderen zusammen einer Idee gehorchen. Geht der Führer im Gehorsam gegen die Idee voran, so folgen ihm die anderen freiwillig. Da ist das Abstimmungsverfahren der Franzosen und der Engländer schlechterdings nicht zu gebrauchen.

Die unvornehme Weise des Deutschen ist, daß er leicht neidisch wird gegen andere, die etwas vor ihm voraus haben. Aus diesem Neide erzeugt sich in ihm die Idee des Teilens, wenn ihm das demokratische Gleichheitsprinzip aufgenötigt wird. Es wird ihm zum Mittel, alle andere Autorität neben sich umzuhauen. Auf volonté générale, als einer Ganzheitsmacht über dem Einzelnen, kommt es ihm nicht an. Gerade seine Einzelmacht liegt ihm am Herzen. Diese erträgt nicht nur nicht, daß jemand in Obrigkeitsstellung über ihm ist, sondern daß überhaupt etwas über ihm ist in irgendwelcher Beziehung. Er macht s e i n Sein zum Maßstabe für jedermanns Sein. Niemand darf reicher, klüger, mächtiger, glücklicher sein als er. Niemand darf Überstunden machen, nicht die Qualität, sondern die Zeit der Arbeit ist zu entlohnen usw.

Das Gleichheitsprinzip wird ihm zu einer Waffe des Neides und gereicht ihm, beim Fehlen des französischen Raison-Geistes zur Entartung. Es ist Gottes Zornleben mit ihm. Der Deutsche neigt aus persönlicher Unbotmäßigkeit zum Kommunismus. Wenn er von Ideengeistigkeit verlassen ist, so straft ihn Gott mit dem Bolschewismus, der ihm die Persönlichkeit nimmt.

Kant hat die Brücke zu den deutschen Staatsauffassungen eines Fichte, eines Hegel geschlagen. Er hat, echt deutsch, das Gesetz für alle in das Innere des Menschen verlegt. Der „kategorische Imperativ" der „praktischen Vernunft" besagt, daß der Inhalt der freien Selbstbestimmung des Menschen nur die unbegrenzte und widerspruchslose Allgemeinheit der Willensmaxime sein könne. Es ist die Sprache unseres intelligibelen Ich. Dieses ist volonté générale, nicht daß volonté générale erst aus einem Abstimmungsverfahren ausgerechnet werden müßte. Als intelligibele Iche sind wir in unserer letzten Tiefe „Bürger", nämlich Bürger eines Geisterreiches, das nicht nur die irdische Welt, sondern alle sittlichen Wesen überhaupt umfaßt.

Auf den jungen Fichte hatte Rousseau stark eingewirkt[1]), aber Kant hatte ihm den Star gestochen. Nicht auf die formale theoretische Vernunft, das Paradepferd der Franzosen, sondern auf die praktische Vernunft, die Trägerin des Sittengesetzes, auf ihre übersinnliche Stimme in uns, komme es an. Dementsprechend rückte Fichte vom Raison-Ich Rousseaus und der Aufklärer immer mehr ab. Aus dem übersinnlichen intelligibelen Ich müsse die Hoheit des Staatswillens begründet werden. Aber Fichte verwandelt das intelligibele Ich Kants in das selbstschöpferische Leben von Ideen in uns und forderte die Hingabe an diese. Der Geist eines individualistischen Idealismus erfüllte ihn damals. Aus solchem sei die menschliche Gesellschaft zu organisieren. Sie habe sich um sittliche, wissenschaftliche, künstlerische und religiöse Ideen zu drehen, welche die Inhalte der sittlichen Vernunft sind

[1]) Der Aufsatz „Fichtes politische Entwicklung", Bd. I, S. 542 ff ist ein Teil dieser Vorlesung gewesen.

und selbstschöpferisch in uns auftauchen. Von ihnen allen wird unserm freien Willen ein Sollen entgegengehalten. Wir sollen uns miteinander zu einem Reiche freier Wesen zusammentun, in dem der eine mit dieser, der andere mit jener Begabung mittels seiner Bestimmung die Bestimmung aller erfüllt.

Fichte, dem noch nicht die napoleonische Zeit den Unterschied der Völker gezeigt hatte, preist diese allgemeine menschliche Gesellschaft mit hohen Worten: „Ich kenne wenig erhabenere Ideen als die Idee dieses allgemeinen Einwirkens des ganzen Menschengeschlechts auf sich selbst, dieses unaufhörlichen Lebens und Strebens, dieses eifrigen Wettstreites zu geben und zu nehmen des Edelsten, was dem Menschen zuteil werden kann, dieses allgemeinen Eingreifens zahlloser Räder ineinander, deren gemeinsame Triebfeder die Freiheit ist, und der schönsten Harmonie, die daraus entsteht.“ Wie Adam Smith, der Urheber der manchesterlichen Auffassung, davon überzeugt war oder überzeugen wollte, „daß aus dem freien wirtschaftlichen Wettbewerbe von selbst eine universale Harmonie in der Erzeugung sinnlicher Güter entstehen werde, wie Rousseau von dem freien Spiele politischer Stimmen die schönste Harmonie staatlichen Zusammenlebens erwartete, so glaubte der Fichte jener Zeit, daß aus dem geistigen Wettstreite der Völker (und der Einzelnen in jedem Volke) ein großartiges Reich der menschlichen Kultur entstehen werde, dessen Wesen Wechselwirkung durch Freiheit sei.

Aber, besann sich Fichte, die bestehende menschliche Gesellschaft ist jenem Idealreiche nur angenähert. Der Mensch ist noch nicht vollendetes intelligibeles Ich. Er ist auch empirisches Ich und dies mehr als jenes. Das Verhältnis des intelligibelen Ich zum empirischen Ich ist, daß das intelligibele Ich befiehlt. Das intelligibele Ich darf das empirische Ich zwingen, auch das intelligibele Ich des einen Menschen das empirische Ich der anderen. Hier ist legitime Überordnung und Unterordnung, die z. B. auch den Erziehungszwang begründet. Mit der bloßen theoretischen Vernunft kommt man hier nicht aus. Raison kann andere Raison nicht zwingen. Da

muß abgestimmt werden. Aber praktische Vernunft, die vom intelligibelen Ich ausgeht und sich in den Forderungen von Ideen versichtbart, ist in sich selbst Befehlsmacht über alles empirische Menschentum.

Hiermit erbildet sich Fichte einen neuen Begriff vom Staat. Er ist mehr als eine Noterfindung des empirischen Menschen zum Schutze von Leben und Eigentum. Der Staat gewinnt seine Hoheit auch nicht aus dem Willen einer Majorität empirischer Menschen über andere empirische Menschen. Nein, der Staatswille erborgt seine Zwangsgewalt von der inneren Souveränität des intelligibelen Ich über jedes empirische Ich. Über seiner Hoheit steht die Hoheit fordernder Ideen. Er soll durch seinen Rechtszwang die Kultur der Freiheit fördern, soll Zuchtmeister werden für die Bürgerschaft in der idealen Welt der Kultur. Der Mensch als Individuum muß so weit gefördert, vor sich selber und anderen behütet und dahin erzogen werden, daß er in der Hingabe an Ideen zur Persönlichkeit erwacht. Ist dies erreicht, sind die Einzelnen staatlich zur Bändigung ihres Trieblebens erzogen, so daß in ihnen die Hingabe an die ideellen Forderungen geistigen Daseins erwacht, so hat sich der Staat selber überflüssig gemacht. Seine Zwangsgewalt weicht der metaphysischen Freiheit ideenbewegter Wesen, die, gemeinsam schaffend, zum Dienst an Wissenschaft, Kunst und Religion zusammenwirken.

Eine eigene Idee des Staates konnte es für Fichte in dieser Periode seines Denkens nicht geben, ebensowenig, wie er an ein Staatswesen denken konnte, das befähigt sei, die Zweige des geistigen Lebens, Wissenschaft, Kunst und Religion, lebendig in sich aufzunehmen. Das Kulturleben steht ihm neben dem Staate und überragt ihn. Aber man merkt, der Staatsbegriff kommt bei Fichte in Fluß. Er nähert sich der Auffassung von der Kulturmacht gerade des Staates, die allerdings nur ein nationaler Staat hergeben kann. Die Auffassung von der Wirtschaftsmacht eines nationalen Staates, in der Schrift vom „geschlossenen Handelsstaat" war die Vorstufe.

In solchem nationalen Staate ist nach Fichte göttliche Bewegung. Seine Angehörigen erzeugen sich gegenseitig leiblich und geistig. Sie stehen allesamt unter dem Gesetze einer „Entwicklung des Göttlichen" aus ihnen. Dieses Gesetz ist der Bürge dafür, daß sich im nationalen Staate alles geistige Leben sammeln kann, daß in ihm volkliches und geistiges Dasein zusammenfallen können. Die aufklärerische Geringschätzung volklichen Lebens als eines bloß instinktiven Herdendaseins ist überwunden.

§ 10. Hegel: Der Staat als die Wirklichkeit der „sozialen Vernunft"

Welches ist der Schlüssel, um zu verstehen, wie sich Hegels Staatstheorie sowohl von derjenigen Rousseaus, wie von derjenigen Fichtes unterscheidet? Die Natur des Menschen wird von Hegel anders gesehen, als sie Rousseau und als sie Fichte sahen. Hegel arbeitet staatsphilosophisch nicht mit dem Unterschiede des empirischen und des intelligibelen Menschen. Er macht ihn kaum, wenn es auch für uns nützlich bleibt, uns an diesen Unterschied zu erinnern. Nach Hegel gibt es einen dritten Bestandteil der menschlichen Natur, der viel entscheidender ist. Das ist die soziale (Gemeinschaft-meinende) Vernunft in uns. Schon Aristoteles hatte diese gekannt und deswegen den Menschen als „Zoon politikon" bezeichnet. Das Politikon, durch das wir gesellschaftliche Tiere sind, sitzt in uns selber.

Werfen wir einen Blick auf das Tierreich! Dort lassen sich unpolitische und politische Tiere unterscheiden. Zur ersteren Gattung gehören Wölfe, die sich lediglich zum Jagen zusammenfinden, sonst aber allein hausen und auch das Ergebnis der gemeinsamen Jagd einander wegschnappen. Zur letzteren Gattung gehören z. B. Bienen und Ameisen. In diesen lebt von vornherein der Instinkt des Zusammenhanges, und dadurch gestaltet sich ihre objektive Lebensgemeinschaft. Ihr Staat ist das Dasein des in ihnen wirkenden Ganzheitswirs. Sozialer Instinkt ist unbewußte soziale Vernunft. Die Vertragstheorien vom Werden und Wesen des Staates setzen voraus,

daß nur bewußte Vernunft die Menschen zusammenführe, und daß die staatsbildenden Menschen nur die selbstische Raubtiervernunft der unpolitischen Tiere haben, daß sie sich nur aus eigennützigem Interesse zu staatlichem Dasein zusammentun, so wie die Wölfe zu gemeinsamem Jagen. Daß auch die Menschen Gemeinschaftsinstinkt, nein Gemeinschaftsvernunft, haben, daß sie, wie es der alte Aristoteles so gut wußte, zur Gattung der politischen Tiere gehören, daran gehen die Vertragstheorien vom Wesen des Staates blind vorüber. Die Menschen ähneln in den gesellschaftlichen Grundlagen ihres Wesens aber nicht den Raubtieren, sondern den Bienen und Ameisen. Sie haben Gemeinschaftsinstinkt, das heißt ein in ihnen selbst unbewußt wirkendes Gemeinschaftsgesetz. Mehr noch, der politische Instinkt der gemeinschaftsbildenden Tiere ist bei ihnen zur politischen Vernunft geworden.

Man darf den gemeinschaftsbildenden Instinkt nicht mit dem Instinkt zur Erhaltung der Gattung verwechseln. Dem letzteren unterliegen auch die Raubtiere. Der Gegenstand des sozialen Instinkts ist nicht die unbegrenzte Gattung, sondern ein begrenzter Zirkel von Geschöpfen, die mit näheren Beziehungen und in engerem Umkreise zusammengehören. Auf solche Gemeinschaft geht auch die gesellschaftliche Vernunft des Menschen. Sie ist bestimmter Zusammenhangswille im Rahmen eines bestimmten Ganzen.

Nach Hegel *geht* sie nicht auf das gesellschaftliche Ganze, sondern sie *ist* der Staat. Der Staat ist sie selbst in äußerer Sichtbarkeit. Er ist das Dasein, die Selbstobjektivation der in uns wirksamen politischen Vernunft. Sofern diese Vernunft zugleich Wille ist, wird sie der souveräne Wille des Staates, imperatives Gesetz, das den Einzelwillen in sich hineinbindet, indem dieser es *in sich* anerkennt. Der mir selber eingeborene Staatswille verlangt von dem anderen Teile meines Wesens, dem Ich der Selbstbehauptung, Gehorsam, den wir im allgemeinen auch leisten. Objektiviert sich doch in dem Augenblicke, in dem sich das Politikon in mir zum staatlichen Gesetze objektiviert, zugleich das Zoon in mir zur Staatsperson, die vom Sinne der Gemeinschaft durchlebt ist. Es mag seltsam

anmuten, daß das Staatsgesetz mein Wille ist, mag es ihn auch nicht rein ausdrücken. Es ist aber mein unbewußter Gemeinschaftswille, der sich selber darin erscheint, daß ein Staat und sein Gesetz über mir ist, und daß ich Gehorsam zu ihm im Gemüte habe.

Freilich, auch der Selbstbehauptungsinstinkt ist beim Menschen in Vernunft, oder sagen wir lieber in Verstand, umgeschlagen. Der egoistisch denkende Verstand kündigt dem gebietenden Staatswillen, der unsere eigene soziale Vernunft verkörpert, weit eher den Gehorsam, als es beim Tiere der Selbstbehauptungsinstinkt gegenüber dem Gemeinschaftsinstinkt tut. Bei den Tierstaaten harmonieren Gemein- und Selbstsinn vorzüglich, indem jener den ersten, dieser den zweiten Ton hat. In „patriarchalischen" Zeiten, wie wir sie nennen, ist auch beim Menschen der Einklang zwischen seinem sozialen und seinem individuellen Dasein im allgemeinen nicht gestört. Aber in Zeiten, in denen der Verstand umschwärmt wird, wir nennen sie Zeiten der „Aufklärung", möchte der Verstand gewordene Selbstbehauptungsinstinkt des Menschen die Herrschaft antreten über unseren eigenen Vernunft und Staat gewordenen Gemeinschaftsinstinkt. Er verleugnet dann einfach diesen letzteren. Er verleugnet, daß Staat das Politikon in uns selbst gebietend verkörpert, und tut so, als sei das Staatsleben ein Verstandesprodukt, das dem reinen Verstandesdenken zu gehorchen habe.

Die griechischen Sophisten sahen, daß der Staat ein Machtprodukt sei. Aber sie sahen ihn als ein willkürliches Produkt von Gewaltherrschern an. Gewiß kann sich in den „Gesetzen" egoistisches Interesse von Machthabern ausdrücken. Aber daß Gesetze überhaupt als „Gesetze" da sind und wirksam sind, kommt daher, daß sich die Macht unserer eigenen sozialen Vernunft in der Formung des Staatswesens auswirkt. Es ist nicht so, daß Könige, Machthaber, namentlich in früheren Zeiten der Gemeinschaft immer nur ihren Willen aufgedrückt hätten. Ihr bewußtes äußeres Handeln auf die Gemeinschaft begegnete sich vielfach mit dem Gemeinschaftsinstinkt, der bei den anderen lebendig war. Dieser Gemeinschaftsinstinkt

will sich bei uns Menschen als daseiendes Gesetz gestalten und gewinnt seine Gestaltung auch von Anstößen, die ihn mit schiefem Inhalt erfüllen. Einmal gestaltet, wird er sich mit innerem Zwang immer mehr mit sich selbst erfüllen. Auch in schlechten Staaten ist Staatsraison verflößt, die sich nach ihrem besseren Ausdrucke spannt, wie sich ein Mißwuchs sehnt nach seiner Normalform und sich frei nach eigenem Sinne zu entfalten strebt.

Mit solchen Augen hat Hegel den Staat angesehen. Er hat die soziale Vernunft in uns selber wieder entdeckt, und er hat noch mehr entdeckt, nämlich daß ich die soziale Vernunft nicht nur in mir, sondern zugleich um mich habe. Ist doch der Staat sie selbst in ihrem daseienden, ihrem objektivierten Zustande, so daß sich mein Staat und ich nicht gegensätzlich verhalten, sondern einerlei sind.

Die Staatsvernunft, die meine eigene soziale Vernunft ist, denkt. Aber sie denkt anders, als mein individueller Verstand. Sie denkt zunächst sich selber als Staatsmacht. Das unterscheidet sie vom Denken des intelligibelen Ich. Der intelligibele Mensch, der sittliche Wille, denkt sich als Priester höchster Zwecke, die er „Ideen" nennt. Seine Willensmaximen gehen über ihn hinaus auf ideelle Werte, denen er sich hingibt. Der Staatswille, notabene immer meine eigene soziale Vernunft als objektiviertes Dasein um mich, ist sich selber das höchste Gebot. „Salus publica suprema lex." Er will immer sich als seine eigene zwingende Notwendigkeit. Meine soziale Vernunft, die das Gesicht des Staates angenommen hat, wendet sich dementsprechend gebietend an das andere Bestandstück meiner menschlichen Geschöpflichkeit. Er wendet sich an meine Raubtierseele und sagt: „Ich bin Macht, der du zu gehorchen hast." Zugleich wendet er sich an den moralischen Menschen in mir und sagt: „Ich bin der höchste Wert für dich, dem du dich hingeben mußt."

Hegel drückt das ein wenig anders aus. Das Wesen des Staates, sagt er, sei „Autonomie", das heißt Macht, die sich selbst wolle. Als solche müsse er sich gegen den isolierenden Trieb der Einzelnen erhalten und durchsetzen. Darum werde

er im Gesetze bewußtes Leben. Er werde daseiendes Gesetz, das Gewalt über mich hat, zu dessen Wesen aber ebensogut gehört, daß ich ihm gehorchen will. Es ist von ihm, wie von mir aus derselbe innere Sinn des Staates, daß er regiert und ich gehorche. Mein Gehorsam ist ebensogut ein organischer Teil von ihm, wie seine Gewalt über mich ein organischer Teil von mir ist. Der Staat ist nach Hegel ebensogut die übergreifende Ordnung, wie der Einzelne selber Staat ist, indem er sich einordnet. Regierung und Regierte fallen im Staate zusammen; Befehlsgewalt dort, Gehorsamspflicht hier sind ein Wesen. Mein empirisches Machtstreben würde das ideale Machtdasein des Staates in meiner eigenen Seele verunreinigen. Nur insofern dieser Instinkt der Selbstbehauptung in den aufklärerischen Verstand umschlägt, sträubt er sich gegen das notwendige Gehorchen. Der Aufklärer möchte immer wieder dem Staate die überpersönliche Majestät rauben und ihn zu einem privatrechtlichen Vertragskunststück machen. Der Staat ist aber gegeben, er ist als öffentliche Gewalt gegeben, die aus meinem Gemeinschaftssinne und demjenigen der mir gesellten Menschen hervorgetreten ist. Souveräner Wille, der alles erzwingen kann, ohne gezwungen zu werden.

Das ist also die erste Weise, wie meine objektiv gewordene soziale Vernunft, die ich „Staat" nenne, denkt. Er denkt sich als gegebene und notwendige Macht, während der aufklärerische Verstand die Souveränität des Staatswillens aus sich selbst ableiten und in den Dienst des egoistischen Selbstbehauptungsstrebens der jeweiligen Einzelnen stellen möchte. Auch der Staat will sich selbst behaupten, aber als Ganzes über alle Geschlechterfolgen und über das Selbstbehauptungsstreben der jeweiligen Einzelnen hinweg, indem er den politischen Willen der Einzelnen anruft, der er selber ist.

Die zweite Weise, wie der Staat denkt, ist, daß er, wiederum über den Einzelnen hinweg, in Gesetzen und Berufen denkt.

Er denkt in Gesetzen. Er ist in sich selber öffentliches Gesetz und darf nicht privatrechtlich gedacht werden. Das Gesetzesdenken des Staates, das alle bindet, heißt „Recht". Vor dem „Rechte" gibt es keine individuellen Besonderheiten,

wie sie jeder gern für sich in Anspruch nehmen möchte, sondern vor dem Rechte sind alle gleich. Es bezieht sich auf jeden in derselben Weise. Alle werden im gleichen Falle ohne Unterschied der Person gleich behandelt. Solche Gleichheit der Einzelnen vor dem Gesetze, die im Wesen der sozialen Vernunft liegt, ist etwas ganz anderes als das, was der aufklärerische Verstand mit seiner Gleichheit will. Der will nicht bloß das gleiche Recht im gleichen Falle, sondern die Gleichheit der Menschen soll selber zum Gesetz erhoben werden.

Es gibt zwar keine Gleichheit der Menschen von Natur. Von Natur sind sie alle verschieden. Deshalb kann man nicht sagen, daß die Gleichheit der Menschen, die ja nicht da ist, zum Gesetz erhoben werden könne. Es gibt nur eine rechtliche Gleichbehandlung der Menschen im gleichen Falle, ohne Ansehen der Person nach demselben Maßstabe des objektiven Rechts. Der Aufklärer verlangt aber, daß die Menschen staatlich ununterschieden sein sollen, weil der Staat unterschiedslos aus ihnen allen bestehe, der Staatswille von ihnen allen in gleicher Weise ausgehe. Sie sollen alles gleich haben, alles soll unter ihnen gleich verteilt sein, in erster Linie das politische Gewicht. Ob sich die Einzelnen noch so sehr nach Begabung und sittlicher Reife unterscheiden, das ändere nichts an ihrer gänzlichen politischen Einerleiheit, ebensowenig ihr bürgerlicher Beruf. Alle Einzelnen aus allen Berufen müßten dasselbe zu sagen haben; denn nochmals, aus ihnen selber als Einzelnen, als Personen, nicht aus den Berufen, in denen sie leben, bestehe der Staat. Jeder habe soviel politischen Wert, wie jeder andere.

Demgegenüber stellt Hegel fest: Die politische Vernunft und ihr Ausdruck, der Staat, denkt gerade in Ständen, in Berufen, und nicht in Einzelnen. Das Gesetzesdenken der politischen Vernunft: das war der Rechtszwang des Staates über jedermann, das war sein drohendes Machtgesicht gegenüber dem empirischen Menschen. Im berufsständischen Denken wendet sich der Staat an den intelligibelen Menschen in uns und zeigt diesem sein (des Staates) sittliches Gesicht. Er zeigt sich ihm als ein Gebäude fester, solider Sittlichkeit.

In dem rein idealistischen Staatsbegriffe nämlich findet Hegel eine Schwäche. Darin, daß dem einen dieses, dem anderen jenes sittliche Ideal vorschwebe, wäre die sittliche Welt, die sog. „intelligibele Welt", gestaltlos und zerrissen. Sie werde dem Zufall der Willkür preisgegeben. Das vermeintliche Reich der Zwecke sei solcherweise gar keine sittliche Welt, sondern atomistisch auseinandergespalten, eine Vielheit von Zielen und Zwecken, keine innere Einheit. Das zeige schon der Pflichtenkonflikt, in den der sittliche, der nichts als sittliche Wille der Einzelnen allzuoft gerate. Hier sei auch keine wahre sittliche Freiheit möglich. Möge man noch so überzeugt seine geistige Selbständigkeit als intelligibeles Eigenwesen betonen, das sei nur eine schwärmende und unbestimmte Freiheit, die ins Gestaltlose verfließe.

Anders der Staatsbau Hegels! Er kann und will die Schwächen der zersplitterten Moralität aufheben, indem er in sich selbst den Anblick sittlicher Ordnung gewährt. Darum versichtbart er sich zu einer Einheit von Berufen, deren jeder eine eigene Rechtssphäre erhält. Sein großes politisches Kraftfeld teilt sich hier auf in Felder moralischer Tätigkeit.

Hegels Staatsbau zwingt den Einzelnen, sich zu klarer Gliedentscheidung innerhalb des organischen Gesamtlebens seines Volkes zu bekennen. Zwar zunächst wird er vom Staate nur als Rechtsperson gedacht. Schon das bedeutet viel. Es bedeutet, daß ihm unabhängig von seinen Besonderheiten und Zufälligkeiten innerhalb der bürgerlichen Ordnung Geltung zugeschrieben wird. Er ist in den Staat als der Einheit (nicht Summe) der Personen aufgenommen. Aber: als diese gleichsam unpersönliche Rechtsperson soll er auch sittliche Persönlichkeit werden, in der er sich vom lebendigen Leben der bürgerlichen Ordnung ergreifen läßt und sich innerhalb ihrer nach Neigung und Anlage in freier Berufswahl selber den Platz sucht. In den Berufen, in die sich der Staat ausgliedert, wird ihm eine Welt von festen „Gestalten der Freiheit" entgegengehalten. Wer sich hier eingliedert, und jeder soll sich eingliedern, der wird seine sittliche Freiheit nicht verlieren, sondern finden; denn organisch eingeordnete Selbsttätigkeit des

Einzelnen, das eben ist höchste sittliche Freiheit. Nicht mehr darf Ethik über Politik oder Politik über Ethik herrschen, sondern beide, Freiheits- und Gemeinschaftsleben, Persönlichkeit und Institution, sind ineinander verschlungen. Der Einzelne kann nicht umhin, er muß um des Staates willen, der in ihm ist und um ihn erscheint, selber am Staate teilnehmen, und nur durch diese Teilnahme wird er versittlicht. Die Tätigkeit für das große Objekt hebt ihn selbst. Er lernt seinen Beruf als Teil des volklichen Gesamtlebens auffassen, er wird ihn mit der Idee des Vaterlandes, der Verfassung, der Volksbrüderlichkeit verweben und dadurch, durch den Gedanken „Ich diene!" wird seine Berufshingabe innerlicher und uneigennütziger. Der Einzelne wird dadurch freier, als er für sich hätte sein können. Vorher war seine Freiheit, ebenso wie seine Sittlichkeit, nur in seiner intelligibelen Einbildung da. Deshalb kann Hegel sagen, daß die höchste Gemeinschaft zugleich die höchste sittliche Freiheit sei. Die Selbstgestaltung zu einem berufsständischen Gliedbau — und das ist die Selbstgestaltung zu einem Volke — sei die vollkommenste Organisation, die sich die Vernunft geben kann. In dieser Selbstgestaltung sind das Gefühl meines sittlichen Sollens und meine soziale Daseinsnote, sind mein intelligibeles Ich und das Politikon in meiner Lebenstiefe, zugleich verschmolzen und befriedigt.

Unter den Berufsständen, in die sich der Staat gliedert, muß es einen geben, der den souveränen Willen des Staates in sich selber ausdrückt. Das ist der fürstliche Stand. Die substanzielle Souveränität des Staates verwirklicht sich in der subjektiven Persönlichkeit des Monarchen. Er sei die entscheidende, dem Gefüge des Staates wesentliche Person, die nur ihrem staatlichen Gewissen verantwortlich sei, deren Denken ganz das Denken der politischen Vernunft sein müsse. In seiner souveränen Freiheit sei der Fürst nur gebunden durch die Treue zum Staatsganzen, was für ein ruhiges Dasein des Staates durchaus ausreiche. In weltgeschichtlichen Augenblicken aber, wo es sich um Sein oder Nichtsein der Nation handele, verlange jene Treue, daß der Fürst, sofern seine eigenen Gaben nicht ausreichen, den Führer zu erkennen und

zu berufen vermöge. Mit dem großen Führer ist, wie Hegel sagt, der unbewußte Wille der Nation, das heißt der Wille, den er jetzt hat, und den die anderen nachher haben werden.

Hegels Staatsphilosophie hat ihre Licht- und ihre Schattenseite. Die Lichtseite ist, daß der Gehorsam gegen den Staatswillen nicht als Zwang von außen, nicht einmal als innere Pflichtnötigung empfunden wird, sondern als Ausdruck einer Gemeinschaftstiefe in uns selber erscheint. Auch methodisch übertrifft Hegels Vorgehen dasjenige von Rousseau und Fichte. Diese hatten nicht das Staatswesen als solches analysiert, sondern sie hatten ein Ideal des gesellschaftlichen Zusammenseins entworfen. Sie fragten nicht, durch welche Eigenschaften kennzeichnet sich ein bestimmtes menschliches Zusammensein als „Staat", sondern wie soll der Staat beschaffen sein, um jenem Ideal zu entsprechen? Hegel analysiert das staatliche Zusammenleben und findet, daß darin soziale Vernunft enthalten sei. Vielmehr, er findet, daß die Hoheit des Staates in Gesetzen, die Sittlichkeit des Staates in Berufen ausgedrückt sei, und er verlegt die Ursache dieser Erscheinungen in ein geistiges Vermögen, das uns angeboren sei, in die „soziale Vernunft", darin der staatsbildende Instinkt, der Tierstaaten geschaffen habe, bei uns zum Bewußtsein gekommen sei.

Weil er findet, daß die Einrichtungen des Staates überindividuell über den Einzelnen gebieten, so erklärt er, daß die soziale Vernunft des Menschen seinem Selbstbehauptungsstreben von Hause aus übergeordnet sei und es gebietend beherrsche. Hegel tut also nichts anderes, als daß er das Verhältnis des Einzelnen zum Staat in einer Zweinaturenlehre spiegelt, ähnlich wie Kant und Fichte, nur daß seine Zweinaturenlehre anders ausgerichtet ist. Aber die Hypothese von den zwei Naturen des Menschen ist, psychologisch angesehen, unstatthaft, und sie bedeutet, logisch angesehen, die Hineinschiebung eines zu erklärenden x in ein bequemeres y.

Die Wahrheit ist, daß wir keine besondere „soziale" Vernunft haben. Aber wir haben — man erinnere sich der Ausführungen von Lindner — die Fähigkeit, unser gemeinschaft-

liches Dasein mit anderen Menschen als ein Ganzes vorzustellen, an das wir uns hinzugeben vermögen. Ob uns die Hingabe an die Werterscheinung dieses Ganzen ein höheres Wertleben beschert, als die Hingabe an andere Werterscheinungen, müßte erst untersucht werden.

Eine zweite Beanstandung! Bei der Staatsauffassung Hegels bleibt es gleichgültig, mit welchen Menschen man sich zu einem Ganzen zusammenfaßt bzw. zusammengefaßt sieht. Der Staat ist für Hegel weit mehr eine Klammer jedweder Gesellschaft, als ein Band engerer Gemeinschaft. Er sei, so hören wir, „die Gesellschaft von Menschen unter rechtlichen Verhältnissen, worin sie als Personen füreinander gelten", nicht daß ihre besonderen natürlichen Verhältnisse, ihre Neigungen und Gefühle ihren Zusammenhang begründeten. Wie Rousseaus Raisonstaat, so ist auch Hegels Staat der sozialen Vernunft frei beweglich gegenüber den Volkstümern. Die Menschen in ihm sind Staatsvolk. Wenn sich Völker einen Staat schaffen, so bleibt nach Hegel das Wesen auch ihres Staates, wenn er „Staat" heißen soll, immer nur, daß sie eine Rechtsklammer um ihr Zusammensein legen, daß sie es mit Gesetzen durchpflügen und seinen Willen über alle Privatwillen aufrichten.

Hegels Staat hat drittens keinen Sinn außer sich selber, keinen sittlichen und keinen volkserhaltenden Sinn. Die soziale Vernunft kennt sich und immer nur sich. Wenn es bei Hegel anders aussieht, so ist es der nationalen Wirklichkeit abgeguckt, aber es ist nicht aus dem Begriff der sozialen Vernunft herausgeholt. Der hegelsche Staat muß zur Omnipotenz neigen, die sich seinem volklosen Wesen paart. Gegen ihn richten sich die Pfeile Nietzsches: „Irgendwo gibt es noch Völker und Herden, doch nicht bei uns, meine Brüder. Da gibt es Staaten. Staat heißt das kälteste aller kalten Ungeheuer. Kalt lügt es auch, und diese Lüge bricht aus seinem Munde: ‚Ich, der Staat, bin das Volk.' Lüge ist es. Schaffende waren es, die schufen die Völker und hängten einen Glauben und eine Liebe über sie hin. Also dienten sie dem Leben... Aber das Ungeheuer brüllt: ‚Auf der Erde ist nichts Größeres

als ich, der ordnende Finger bin ich Gottes... Alles will er euch geben, wenn ihr ihn anbetet, der neue Götze: also kauft er sich den Glanz eurer Tugend und den Blick eurer stolzen Augen.'"

Hegel hatte richtig gesehen, daß die freie Sittlichkeit etwas Zersplittertes und Zersplitterndes an sich hat; daß erst, wenn Wissenschaft, Kunst, caritas, Lehre, Erziehung in Berufe gegliedert sind, das schaffende und geistige Leben Halt und Tiefe gewinnt. „Vergebens werden ungebundene Geister nach der Vollendung reinen Höhen streben. Wer Großes will, muß sich zusammenraffen. In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister, und das Gesetz nur kann uns Freiheit geben." Aber das ist wieder nur die gut beobachtete Wirklichkeit des Gemeinschaftslebens. Aus dem Begriffe der sozialen Vernunft läßt sich das nicht folgern. Sie erzeugt den Staat und nichts als den Staat. Es ist nicht einzusehen, inwiefern dieser die tragende Achse für die Kulturtätigkeiten der Staatsbürger sein könnte. Erhebt sich doch in Hegels eigenem System der absolute Geist, der die Kulturtätigkeiten durchwaltet, über den objektiven Geist von Staat, Recht und Sitte! Darum ist in diesem System viel eher der Widerstreit zwischen Staatspflichten und Kulturtätigkeiten zu erwarten als ihre harmonische Vereinigung.

§ 11. Streitende Auffassungen über Volksgemeinschaft

Hegels Staatslehre enthält viel mehr innere Wahrheit als Rousseaus rationaler und Fichtes ethischer Individualismus. Jedoch enthält sie nicht die zureichende Begründung dieser Wahrheit. Die soziale Vernunft, die dafür herangezogen wird, ist nicht die lebendige Gemeinschaftsgeistigkeit, die jene Achse hergeben könnte. Das macht, die soziale Vernunft wird als statischer Besitz des Einzelnen gedacht. Aber Gemeinschaftsgeistigkeit sollte als dynamischer Strom verstanden werden, der erst entsteht, wenn sich die Seelen der Volksgenossen gegeneinander öffnen, und der dann ihr Denken mit ihm entsprechenden Ideen erfüllt und ihr Wollen zum Schaf-

fen der ihm entsprechenden Formen gemeinschaftlichen Lebens bestimmt, in denen es sich in Bruderkraft erhalten und breit und ausladend entfalten kann.

Die Volksgemeinschaft in diese Richtung zu lenken vermag das gemeinsame Schicksal. Wenn über die Glieder eines Volkes gemeinsame Gefahr hereinbricht, ihre Seelen erschüttert werden und ihre Ichsucht sich erweicht, dann beginnen ihre Seelen sich gegenseitig nahe und in gemeinsamer Zusammengehörigkeit zu demselben Ganzen zu fühlen. Das kann aber nach der Zeit der Gefahr vorübergehen. Die Ichbetonung stellt sich wieder ein und schwemmt bei den meisten beides hinweg, das Gefühl der Brüderlichkeit und das Gefühl der Zusammengeschlossenheit in einem Ganzen. Nur in einigen Wachenden erhält sich das Bewußtsein der Verpflichtung für das gemeinsame Ganze. Die Vorstellung des letzteren kommt mit der Kraft einer Idee, der nationalen Idee, über sie. Sie begreifen, daß es gemeinsame Angelegenheiten für alle gibt und nehmen sich dieser an. Wenn sie sich in der Bewegtheit von dieser Idee an die anderen wenden, was Führereigenschaften voraussetzt, so werden sie bei einer vielleicht großen Anzahl der letzteren Widerhall finden. Die in den Wachenden aufgestiegene Idee des Ganzen, der gemeinsamen Angelegenheiten, findet Eingang auch bei den anderen. Auch deren Seelen schließen sich für die Vorstellung des Ganzen auf, während die Sprödigkeit der Beziehungen zwischen Mensch und Mensch es noch immer hindert, daß sonderliches Brudergefühl für die Volksgenossen aufkommt. Je nach dem Grade der Zustimmung, mit der die Seele dieser anderen dem Anrufe des Ganzen antwortet, und je nach ihren persönlichen Eigenschaften, werden diese anderen den Wachen, in denen das Ganze als Idee glüht, folgen, oder sie werden, als erwachende Führernaturen und auch ihrerseits national bewegt, den ersteren helfend zur Seite treten. Die Menge der übrigen verharrt träge und ungerührt. Diese lassen sich schieben; oder sie bleiben egoistisch eingestellt, nur in der Form des Interessenverbandes zur Gemeinschaft fähig. Solche werden der neuen Strömung, in der der Geist der Ganz-

heit wirkt, folgen oder werden absteits stehen oder werden widerstreben, je nachdem ihnen Vorteil oder Nachteil winkt.

Die Idee des gemeinsamen Ganzen, so oder so von der Mehrheit aufgenommen, wird früher oder später ihren Ausdruck finden in einer staatlichen Organisation des Ganzen. So entsteht der nationale Staat, aber noch nicht der Bruderstaat („Volksstaat" kann beides bedeuten). Der individualistischen Auffassung, als wäre die Volksgemeinschaft ein Interessenverband, stellt sich dann die Vorstellung des Totum gegenüber, gleichzeitig in der Form eines organisierenden Wertes, wie in der Form einer in der Organisation sich gestaltenden Macht. Es ist organisierender Wert durch die bewegende Kraft, mit der es bei den Führenden die Seelen ergreift und andere mitreißt. Es steht dann als geistiges Bild vor den Seelen, nämlich als das Bild des Volksganzen. Dies Bild hat oft für sich allein gewirkt und ließ sich dann nicht leicht mit dem Begriffe des Staates auseinanderhalten.

Zur nationalen Gestaltung der Volksgemeinschaft kann sich auch der Brudergedanke gesellen, die Empfindung der Volksgenossen, daß sie alle eines Stammes sind und einander in Anteilnahme zugetan sein sollten. Wenn der Brudergedanke überwiegt, so haben wir die soziale Auffassung der Volksgemeinschaft. Das gegenseitige Verhältnis der Einzelnen, ihre Willensverkettung, ist dann entscheidend. Man kann als Sozialist die „Vernunftgleichheit" der Menschen betonen oder ihre Gleichheit vor Gott, oder die Gleichheit ihres Blutes. Im letzteren Falle kann sich die soziale Auffassung mit der nationalen verbinden — der nationale Sozialismus —. In den beiden anderen Fällen entsteht ein Gegensatz zur nationalen Staatsauffassung, wie im Marxismus, oder sie wird vergleichgültigt, wie im christlichen Sozialismus. Der marxistische und der christliche Sozialismus sind ihrem Wesen nach individualistisch ausgerichtet.

„Volkstum" als höchstgehaltiger Wert: das steht im Mittelpunkte der ganzheitlichen Auffassung von Volksgemeinschaft. „Volkshaufen", in deren Seelen Privatinteressen leben, und die sich aus diesen heraus zu einem Staats-

vertrage zusammentun, um den Vorteil gemeinsamer Kraft zu genießen; der Staat lediglich als ein Instrument solcher gemeinsamen Kraft aufgefaßt: hierüber kommt die demokratisch-individualistische Auffassung der Volksgemeinschaft nicht hinaus. Die christlich-soziale Auffassung der Volksgemeinschaft, die uns nunmehr beschäftigen soll, ist gleichfalls individualistisch gestimmt. Auch hier wird der Volksverband nicht als eine in sich selbst wertvolle Einheit aufgefaßt, sondern er wird in ein System von Liebesbeziehungen zwischen den Einzelnen und immer nur den Einzelnen aufgelöst: eine rein brüderliche Auffassung der Volksgemeinschaft, in der schließlich gar nicht mehr Volk, sondern nur noch Bruder ist.

In jeder Volksgemeinschaft sollte beides zusammengreifen: brüderliche Gesinnung, die von der Idee der einander geschuldeten Treue bewegt ist, und die Liebe zu dem Ganzen, das die Volksgenossen schon von selber bilden. Wo dies beides nicht zusammengreift, da entstehen fehlerhafte, mindestens sehr einseitige, Auffassungen von Volksgemeinschaft. Die feste äußere Form des Nationalismus kann nicht die größere Innigkeit und Tiefe des Sozialismus ersetzen, ebensowenig umgekehrt.

Die christlich-soziale Auffassung der Volksgemeinschaft ist ein Sozialismus ohne Betonung des Eigenwerts des Volksganzen. Die Volksgemeinschaft gilt lediglich als ein System von Liebesbeziehungen, die von der einzelnen Seele zu den anderen einzelnen Seelen gehen. Die Volksgenossen seien einander altruistische Gefühle schuldig nach dem christlichen Muster: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!" Wo man solcher Liebe nicht fähig sei, da sei das richtige seelische Verhältnis zu dem Volksgenossen nicht vorhanden. Der Staat müsse ausschließlich in der Organisation der Brüderlichkeit bestehen, er habe der Brüderlichkeit zu dienen, nicht habe die Brüderlichkeit dem Staate zu dienen. Alle seine Regelungen müssen Hilfe der Volksgenossen füreinander ausdrücken. Er sei der Arm der Gemeinschaft, die sich des Wohls jedes Einzelnen annehme.

Nach dieser Auffassung muß christliche Nächstenliebe der Nerv jeder Volksgemeinschaft sein. In der Volksgemeinschaft sei ein Kreis gegeben, in dem die Nächstenliebe mit hellster Flamme brennen könne. Dazu, daß das geschehe, habe uns Gott in diesen Kreis gestellt. Hier eben sei der ausgezeichnetste Boden der Bruderliebe.

Man kann zugeben, daß das „evangelisch" gedacht ist. Der Unterschied gegenüber einer allgemeinen kosmopolitischen Menschenfreundlichkeit, einer abstrakten Vernunftliebe zu allen Vernunftwesen, die nur verkappte Liebe zur eigenen Vernunft ist, die man auch im anderen anerkennt, ist richtig herausgekehrt. Die christliche Nächstenliebe ist konkrete Tat und nicht abstrakte Schwärmerei. Sie zielt durchaus nicht auf alle Menschen insgemein — das würde sie verflüchtigen —, aber sie zielt auf jeden beliebigen Menschen, mit dem wir zu tun haben. Sie sagt: „Hier, dieser da, der vor dir steht, ist dein Nächster, an dem du Liebe üben sollst, und sei es dein Feind." Der Vernunftrausch umfaßt alle Menschen brüderlich in der Theorie, aber möchte in der Praxis bei seinen konkreten Feindschaften bleiben. Der Christ sagt: Gerade dein Feind ist jemand, mit dem du zu tun hast, und so mußt du Liebe an ihm üben, um so mehr, je mehr du mit ihm zu tun hast. Die christliche Liebe, so verstanden, ist der allgemeinen Menschenliebe, die immer in das Ferne und Weite schweift, gerade entgegengesetzt. Es gibt im christlichen Sinne nur Tatliebe, die sich immer spezialisiert, aber jedem gegenüber spezialisieren kann. Dieser Jedermann begegnet mir in dem Lebenskreise, in dem ich schalte und walte, dessen Atem mich unausgesetzt umgibt, am mahnendsten und dringendsten. Darum dürfen die in diesem Lebenskreise miteinander Verschlungenen nicht ruhen und rasten, bis er zu einem Liebeskreise geworden ist, bis sich im Namen Jesu die Hände aller in einmütiger Liebe füreinander rühren.

So angesehen, hat die Volksgemeinschaft für mich, den Christen, keinen eigenen Wert. Sie ist nur die Stätte Christi bei uns. Sie bringt mich wohl zu einem bestimmten

Menschenkreise, eben den Volksgenossen, in besonders lebendige Beziehung, und das entsiegelt in meinem christlichen Gewissen besonders dringliche Pflichten gerade gegen sie. Aber die Pflichten fließen aus meinem Christentum, sie sind nicht von volklichem Hintergrunde her bestimmt. Wenn es keine Völker gäbe und nur eine Menschheit, und ich hätte es mit denselben Menschen zu tun, so bestünden die Pflichten genau so wie vorher. Man fragt sich, was dann noch der Staat dabei soll, von dem vorhin die Rede war, als sei er der Arm der Gemeinschaft, die sich des Wohls jedes Einzelnen annähme. Alles wird hier verwandelt in privates Werk und in das Werk christlicher Vereine. Für letztere sind zwar notleidende Mitmenschen das Objekt ihrer pflichterfüllten Fürsorge; aber diese Verpflichtung, zu der sie sich getrieben fühlen, ist auf keinem Rechte von jenen anderen aus begründet, ebensowenig wie sie, die Liebestätigen, ihrerseits auf analoge Liebestätigkeit für sich rechnen. Zwischen ihnen und den von ihrer Liebestätigkeit Erfaßten besteht kein Verhältnis beseelten Bundes, das gegenseitige Verpflichtung einschließt, und zwar um des Bundes willen einschließt, sondern es besteht nur ein einseitiges, von ihnen ausgehendes altruistisches Verhältnis.

Die echt soziale Auffassung der Volksgemeinschaft sieht anders aus. Sie geht davon aus, daß diejenigen, die in natürlicher Lebensgemeinschaft miteinander stehen, immer einmal irgendwann Notzeiten durchgemacht haben, Gefahrzeiten, in denen sie sich innerlich miteinander verbunden gefühlt hatten. Seitdem ist ein Gefühl in ihnen zurückgeblieben, daß sie verbunden sein sollten. Ihre Verbundenheit bleibt als Wert über ihnen stehen, der sie zu gegenseitiger Treue und Hilfeleistung auch für die Zukunft, für immer, bindet und verpflichtet. In ihren subjektiven Gefühlen zueinander mögen die Einzelnen nachgelassen haben — sie wären nicht Menschen, wenn das nicht der Fall wäre —, aber der fordernde Wert ihrer Verbundenheit wirkt in den Seelen weiter und treibt zu einer solchen Organisation des Staates, darin

die Beziehungen aller auf alle gedanklich festgehalten und in festen Formen ausgedrückt wird.

Solche festen Formen sind u. a. die Berufe. Im Gedanken der Berufe ist eine Beziehung des Dienens und Schenkens aller Berufe zu allen gesetzt, wobei ein jeder weiß, wenn er sein Werk tut, wenn er seinem Berufe treu ist, daß er dann auch Werk für alle anderen Werktätigen tut[1]). Die subjektive Liebesbeziehung ist hier über bloße Stimmung, Rausch, Laune hinausgehoben, sie ist objektiviert und für die Dauer befestigt. Das gilt für die Verhältnisse der Berufe zueinander. Innerhalb der Berufe aber werden eben durch solche Idee ihres Berufes die Menschen, die dem Beruf obliegen, doppelt aufeinander hingewiesen. Ihr Zusammengreifen miteinander erscheint als ein verantwortliches Zusammengreifen für das Volksganze. Damit sind sie als Kameraden untereinander geweiht, weil sie miteinander als Diener am Volksganzen geweiht sind. Sie fühlen sich nicht als Zusammengeratene, sondern als innerlich Zusammengehörige.

Eine Idee, wie die marxistische, daß gerade diejenigen, die in einem Wirtschaftszweige zusammengreifen, der sich als eine der vielen Ausgliederungen der Nation hervorgeschaffen hat und das Leben des Ganzen befruchten soll, nämlich Arbeiter und Unternehmer, sich vielmehr als geborene Feinde gegenüberstehen, ist der bare Widersinn. Nein, der Idee, daß das ganze Volk beseelter Bund ist, entspricht, daß gliedhaft in jedem Berufe immer von neuem beseelter Bund wird; ein Gedanke, dessen fordernde Pflicht uns in dem Begriff der Werksgemeinschaft gegenwärtig wird, der heute vorzudringen beginnt. Er ist bestimmt, in das Verhältnis von Arbeitern und Unternehmern soziale Gerechtigkeit einzuführen, die dem Werkganzen läßt, was dessen Sachlichkeit fordert, der Nation zumißt, was das nationale Leben braucht und den mitarbeitenden Personen das Bewußtsein gibt, sich, als Glieder im Hochbau ihres Volkstums, von diesem umhegt zu fühlen. Sie verstehen, daß ihr Dienst am Ganzen Lebens- und Leistungssicherung für sie selber einschließt und ihnen das Recht ver-

[1]) Vgl. Bd. I, S. 277 f.

bürgt, an den Geschenken teilzunehmen, die alle Berufe zusammen mit ihrer Arbeit der Gesamtheit einbringen.

Wo eine Volksgemeinschaft unter dem Bilde des beseelten Bundes aufgefaßt wird, und wo sie vor allem sich selbst so auffaßt, da ist den Volksgenossen ihr Staat der geformte Ausdruck jener Idee der Verbundenheit, die sie als fordernden Wert über sich stellen. Er versichtbart ihnen die überindividuelle Bindung, in der sich die Brudergesinnung der Einzelnen objektiviert und über die Laune des Augenblicks erhoben hat. Die Aufgabe des so gesehenen Staates ist es, in alle Wege den Prozeß zu fördern, auf den es ankommt, wenn man das Wesen der Volksgemeinschaft darin sieht, daß sie ein beseelter Bund im großen sei; nämlich den Prozeß, daß sich innerhalb des Staatswesens immer wieder beseelter Bund im kleinen und kleinsten herausgliedere. Der kleinste Ring, wenn wir von unten aufschauen, unter den immer größer werdenden Ringen beseelten Bundes ist die Familie. Sie ist die natürliche Zelle des Staates[1]), der beseelten Bund im ganzen ausdrückt, und es kommt darauf an, sie in diesem Charakter, den sie von Hause aus hat, zu erhalten, damit der „Segen der Wohnstube", von dem Pestalozzi spricht, immer wieder ins Volksleben einströme und es in der Schwingung zum beseelten Bunde verstärke.

Freilich droht immer wieder die Gefahr, daß die objektive Brüderlichkeit des beseelten Bundes, welche bedeutet, daß sich in den subjektiven Beziehungen die überindividuelle Idee willenhafter Gemeinschaft entsiegelt, aufgelöst wird in subjektive Niederung. Entweder in jene christliche Brüderlichkeit, von der vorhin die Rede war, oder aber in jene Vernunftsbrüderlichkeit der Aufklärung (Demokratie), die das Bundesleben in die individuellen Gefühle von Freiheit und Gleichheit auflöst. Die Brüderlichkeit des beseelten Bundes hält sich in der Bundesidee immer als Forderung gespannt und latent, auch wenn die seelischen Beziehungen ihre unmittelbare Frische verlieren. Sie nimmt in der Treue zu dem Bundesganzen gleichsam einen anderen Aggregat-Zustand an, während die christliche Bruderliebe, wenn anders sie den Namen verdient, immerfort als

[1]) Geschichtlich ist der Staat aus Männerbünden hervorgegangen.

Liebe aktuell sein müßte. Das gelingt vielleicht Heiligen, aber nicht berufstätigen Menschen. Dafür ist ihnen ihr volklicher Beruf selber das Werkzeug tätiger Bruderliebe zu den Volksgeschwistern. Die aufklärerische Vernunftsbrüderlichkeit aber, die rationale Freiheit und Gleichheit, schlägt leicht in eine solche Gleichheitsgesinnung um, die, statt dem anderen nicht weniger als sich zu gönnen, wie es der Christ tut, ihm niemals mehr gönnen möchte als sich selbst.

Ich habe den Gedanken einmal so ausgedrückt: Der Bund wird an der Hand der Idee des Bundes zu einer Kirche bei den verbundenen Menschen. Unter der Wirkung dieser Idee kann man sich auch äußerlich organisieren. Man gibt dem innerlich empfundenen Bundesganzen bestimmte sichtbare Formen. Die Gesamtheit solcher Formen nähert sich dem Wesen eines Staates, der im Dienst der inneren Kirche, d. h. der die Bundesgesinnung objektivierenden Bundesidee, steht. Jeder organisierte Bund ist ein staatsartiges Gebilde, dessen äußere Macht über die Einzelnen bevollmächtigt ist aus der Idee des Bundes, die mit ihrer inneren Macht über die Seelen gebietet.

Denken wir an die ganzheitliche, die nationale Auffassung von Volksgemeinschaft zurück! Die Volksgemeinschaft wird dort als eine g e i s t i g e G e m e i n d e betrachtet, die von der Idee des Ganzheitswir durchglüht ist, das sich von Geschlecht zu Geschlecht weiterzeugt. Das reale Ganze des Volkstums gewinne sich in den Seelen der Volksgenossen Liebe, Achtung, Verehrung, und der von dem Gedanken dieses Ganzen bewegte Staatsmann beginne aus diesem Gedanken heraus die Formen des Zusammenlebens zu regeln. Er legt das Netz staatlicher Regelungen, d. h. einer Regelung aus dem Begriff des Ganzen heraus, um alle einzelnen Erscheinungen des Volkslebens. Offenbar ist das reale Ganze des Volkstums, mit dem es der nationale Staatsmann zu tun hat, etwas anderes als jenes ideelle Ganze des Bundeswir, dem der sozial eingestellte Staatsmann seine Liebe gibt. Wir brauchen uns nur an die Ausführungen über den Ehebund zu erinnern. Etwas anderes ist die Gemeinschafts g e i s t i g k e i t des Bundes, die ideelle Verbundenheit der Eheleute, etwas

anderes ist das physische Ganze, das sie miteinander bilden, das als Familie in Erscheinung tritt. Beides soll zusammengreifen. Aber was soll in dem Wertzusammenhange der Ehe überwiegen, daß man sich wesenhafter Gemeinschaft bewußt wird, die als ein und dasselbe Leben in beiden Gatten lebt? Oder daß man sich mit dem anderen zu dem physischen Ganzen der Familie zusammengeschlossen findet? Besteht die innere Sittlichkeit der Ehe darin, daß sich Mann und Frau an die Familie hingeben, oder darin, daß sie in der Treue seelischer Verbundenheit den Schicksalsweg des Lebens miteinander gehen, eine Zelle geistiger Verschmolzenheit miteinander bilden?

Zum mindesten bemerken wir deutlich, daß auch in der Volksgemeinschaft zwei Wipfel aufragen, die sich zueinander neigen. Der Begriff des Vaterlandes (des Ganzheitswir) erfüllt sich wie von selbst mit der Idee der inneren Verbundenheit (des Bundeswir). In die Hingabe an jenes mischt sich die Treue zu dem einigen Volke von Brüdern, in dessen Seelennähe man sich eingeschlossen weiß. Die Liebe zu dem physischen Ganzen, das man miteinander bildet und als Staat anschaut, und die brüderliche Gesinnung zueinander in der Idee gegenseitiger Treue, das will zu einem Glockentone werden. Die Vaterlandsliebe will sich mit Brudergesinnung, mit der Gesinnung gegenseitigen Verstehens und Beistehens, durchdringen. Das ist ein geheimer Zug in den Seelen artgleicher Volksgenossen, den ich die schaffende Gemeinschaftsgeistigkeit, die „Volkheit" nenne. Sie hat die bloße Vaterlandsidee in sich aufgenommen, und siehe, dann nimmt sie zugleich alle anderen Ideengehalte in sich auf; denn alle Berufsstände scheinen nun selber miteinander einen beseelten Bund zu bilden. Die Ideen, die in dem Berufe leben — in jedem lebt seine besondere und eigentümliche Idee —, treten nicht mehr, wie isolierte Ideen das so leicht tun, einander gegenüber, sondern reichen sich ebenso die Hand wie die Menschen, deren Berufstreue sich mit schenkender Liebe zu den Volksgenossen verschwistert.

Metaphysische Tiefen schließen sich hier auf, über deren Art wir uns klar werden müssen.



ZWEITER TEIL

METAPHYSIK DER GEMEINSCHAFT[1])

ERSTER ABSCHNITT

GEMEINSCHAFTSLEBENDIGKEIT ÜBER UNS?

§ 12. Volksgeist und Volksseele. Die geschichtliche Wurzel

Woher kommt erstens die Vaterlandsidee mit ihrer bewegenden Kraft? Woher kommt zweitens der Eindruck der Weihe im beseelten Bunde, der die Einzelnen zu Pflicht und Treue ruft und macht, daß sie sich wie Glieder eines Organismus empfinden, dessen übersinnliche Lebendigkeit ihre Seelen beschwingt? Woher kommt drittens das Hoheitsgesicht nationalen Staatslebens?

Die Antwort der deutschen idealistischen Philosophen fußte auf der Annahme, daß der Mensch ein Doppelwesen sei, daß in dergleichen Erlebnissen sein empirisches Ich von seinem intelligibelen Ich, sein selbstischer Verstand von seiner sozialen Vernunft angesprochen werde. Aber der Mensch ist kein Doppelwesen. Als unteilbares Ganzes steht er auf dem Grunde seines Volkstums im Strome der Welt. Da er jedoch in solchen Erlebnissen unleugbar etwas wie übersinnliches Geschehen in sich empfindet, so spricht man heute gern von Überseelen, die die Einzelseelen durchwesen und in ihnen die Gedanken und Gefühle entzünden sollen, die sich in jenen hohen Erfahrungen kundtun, und die ihnen vielleicht auch noch andere Erlebnisse vermitteln, in denen Eigentümlich-

[1]) Vgl. Bd. I, S. 308 ff., Zur Metaphysik der Gemeinschaftsformen.



keiten des gemeinschaftlichen Daseins von Menschen hervortreten.

Man denke an die merkwürdige Übereinstimmung, die sich nicht nur vielfach in der äußeren Erscheinung, sondern oft noch viel mehr im Auftreten, im Denken und Handeln solcher Menschen zeigt, die einer und derselben Sippe, demselben Stamme, demselben Volke, derselben Rasse angehören.

Wer, so schreibt Frobenius[1]), jemals im Orient gereist sei, kenne den unendlich feinen Takt, der dort herrsche. Wer die Sitten der Araber studiere, wisse von dem adligen Rittersinn, der sie auszeichne. Das seien Erscheinungen, die bei dem echten Nordländer fehlten und immer mit orientalischen Wellen im westlichen Europa, z. B. mit den ursprünglichen Franzosen, verbunden seien. Dagegen kenne er auch in der orientalischen Dichtkunst das absolute Fehlen der Charakterentwicklung. In den gesamten Märchen von Tausendundeiner Nacht sei immer nur ein feststehender Charakter geschildert, die seelische Umwandlung eines Menschen aber ebensowenig wie etwa im Alten Testament oder andererseits bei Corneille und Racine. Die Gestalten eines Helden, der sein Geschick aus sich selbst herausbilde, fehlen dort. Dagegen stellen die Ritter-Epen des afrikanischen Niger-Bogens seelische Entwicklungen dar, z. B. die Charakterfigur eines Narren mit der Naivität des jungen Parsival und Simplizissimus. Dort schildern die Gesänge auch ausgezeichnete Frauen-Charaktere, bergen die Geschichten auch eine Schicksalsidee. Es sei ein auffallender Gegensatz: hier Kismet, Zauber, blindes Ungefähr; dort freier Wille und Persönlichkeit.

Frobenius fährt fort: Bereits der äußere Beobachter kann hiernach wahrnehmen, daß durch eine blutsmäßig verbundene Schar von Menschen eine eigentümliche Ganzheit hindurchwaltet. Im Vergleiche verschiedener Volkstümer drängt sich oft eine so übereinstimmende Typik der wirtschaftlichen, religiösen, politischen Einrichtungen eines jeden Volkes, desgleichen seiner Kunstleistungen, auf, daß allerdings der Schluß

[1]) In „Paideuma", 1925. (Vierter Teil von „Erlebte Erdteile".) Näheres siehe später!

naheliegt, es handele sich hier um die Äußerungen einer gemeinsamen Volksseele.

Die Gemeinsamkeit des Handelns und Denkens volklich gleichgearteter Menschen soll mit dieser Annahme erklärt werden. Die Volksseele gilt als eine umfassende, sie alle zusammen durchlebende Einheit, aus der die Einzelseelen sowohl hervorgegangen seien, wie sie in ihr eingebettet blieben. Daher komme es, daß, wie sehr die Einzelseelen besondert denken und vorstellen, fühlen und wollen, dennoch der gleiche Zug des Denkens und Vorstellens, des Fühlens und Wollens durch sie alle gehe. Das sei so, als ob die Volksseele selber, aber unbewußterweise, eine bestimmte Richtung des Vorstellens und Denkens, des Fühlens und Wollens in sich trage, und als ob sich diese Richtung dann dem Tun und Denken aller Einzelnen mitteile. Ihre besonderen Seelenregungen glichen so den verschiedenen Tönen, die mit derselben Klangfarbe auf demselben Klavier erklängen.

Gewiß darf diese Beobachtung und der Versuch, sie zu erklären, in einer Gemeinschaftsphilosophie nicht übersehen werden. Es ist aber nicht dasselbe, ob man die stetige Gemeinsamkeit des Handelns und Denkens volklich gleichartiger Menschen erklären will, die an ihr Sein gebunden ist; oder ob man sich darüber Rechenschaft zu geben sucht, woher die bewegende Kraft der Vaterlandsidee und das Weihegefühl beseelten Bundes stammen, die an unser Wollen gebunden sind. Geht vielleicht die Vaterlandsidee unserm Wollen voran in der Art, daß sich in ihr das Wollen der Volksseele offenbarte, durch deren Triebkraft Tausende von der Vaterlandsidee hingerissen würden? Oder wäre die Volksseele nur das Medium, vermittels dessen Ideen, die in schöpferischen Einzelseelen entstanden sind, schlagartig das ganze Volk ergriffen?

Der Begriff Volksseele ist zunächst aufgekommen, um die Gemeinsamkeit des Denkens und Handelns volklich gleichartiger Menschen zu erklären. Damit ist aber nicht gesagt, daß die Volksseelen ihrerseits in eigenem Wollen die geistigen Inhalte erzeugen, die dem gemeinsamen Denken und Han-

deln der Volksgenossen Sinn und Richtung geben. Denkt, will und handelt die Volksseele selber, oder verbreitert sie nur das Denken und Handeln, das an einer Stelle des Volkskörpers entstanden ist, indem sie es in seelischen Wellen auf andere Stellen des Volkskörpers überträgt?

Die Romantiker haben den Begriff der Volks*seele* aufgebracht und ihn von Anfang an mit Zweideutigkeit belastet. Sie glaubten, daß dieser Begriff bei Hegel vorgebildet sei. Aber Hegel hat vom Volks*geist* gesprochen und verstand darunter nicht die geheime *Wurzel* alles nationalen Daseins, sondern vielmehr einen Bestandteil dieses *vollendeten* Daseins, seine höchste Blüte; nicht so sehr bildende Kraft, als vielmehr das ausgebildete Volksleben. Der Volksgeist erscheint ihm als Erzeugnis, als die sichtbare lebendige Gesamtheit einer National*gesittung*. Es muß viele mühselige Arbeit, viel gesetzgeberisches Werk, viel Kampf des Volkes um seine Selbsterhaltung vorausgegangen sein, damit sich, darüber aufgegipfelt, die geistige Kultur erheben kann. So hat der Volksgeist bei Hegel kein naturhaftes, sondern ein bewußt ideelles Sein, das die Einzelnen in Pflicht nimmt. Sie sollen den geistigen Spitzenleistungen ihres nationalen Daseins treu bleiben. „Volksgeist" ist also bei Hegel axiologisch gefaßt, nicht kosmologisch. Für die Romantiker dagegen ist „Volksgeist" ein naturhaft umfassendes Gesamtwesen, das die Einzelnen einschließt, das nicht am hellen Tag, sondern in den dunklen Tiefen webend, das lebendige Kleid des nationalen Lebens wirkt; eben darum gar nicht eigentlich Geist, sondern „*Volksseele*" ist.

Das, was Hegel „Volksgeist" nennt, verhält sich für die *Romantiker* zur Volksseele wie die Blüte einer Pflanze zum übrigen Pflanzenleibe. Die Blüte setzt Wurzel, Stamm und Blätter voraus, ehe sie hervorbrechen, sprossen und sich entfalten kann. Sie wird nicht nur von diesen anderen Teilen getragen, sondern von ihnen hervorgebracht. Das ist die romantische oder „organische Auffassung" des politischen und kulturellen Lebens, bei der erst zu untersuchen bleibt, ob sie nicht überhastet ist. Es versteht sich nicht von selbst, daß sich die Volksseele im romantischen Sinn zum Volksgeist im Hegel-

schen Sinn entwickeln kann. Geistiges Leben wächst nicht naturalistisch aus seelischen Anlagen hervor, und seien es die Anlagen einer „Volksseele". Es ist eine Wertschöpfung, die zwar ihr Bett in den seelischen Anlagen hat, aber nicht dort, sondern in einer weiter zurückliegenden Tiefe wurzelt, die mit ihrer Kraft der Verwesentlichung die Anlage ergreift.

Nochmals, der Unterschied hegelschen und romantischen Denkens darf nicht übersehen werden. Bei Hegel, wiederholen wir, ist der Volksgeist eine axiologische Größe, die sich in den bewußten Spitzenleistungen von Volkseinzelnen offenbart. Er ist gleichsam gesammeltes und sich fortpflanzendes Genie, geistiges Leben, das in immer neuen Einzelseelen mit religiösen, politischen, wissenschaftlichen, künstlerischen Eingebungen erwacht, so daß sich auf die Eingebungen hier weitere Eingebungen dort anschließen, eine dynamische Kette von Geistesfunken. Die Romantiker dagegen nehmen ihre Volksseele statisch, als ein unbewußtes Gesamtleben, aus dem die gemeinsamen Eigentümlichkeiten der Volksglieder hervorsprossen. Der Volksgeist hat ideellen, die Volksseele triebartigen Charakter. Die Romantiker haben das nicht scharf getrennt. Ihre Volksseele, die dem Wesen nach eine dunkele unterirdische Kraft ist, soll dennoch geistige Lichtblüten aus sich hervortreiben können.

Das geht nicht an, das sind Widersprüche! Man denkt sich einerseits die Volksseele als triebartiges Wesen, dessen unbewußter, stets sich gleichbleibender Zug sich automatisch den in ihr befaßten Einzelseelen mitteilt. Andererseits, um ihr ideenbildendes und religiös ergreifendes Wirken zu verstehen, stattet man sie mit einer Art göttlich-geistiger Macht aus. Solche könnte höchstens in sie hineingetreten sein. Aber die Bedingungen, unter denen göttlich-geistige Bewegung in seelisches Leben hineinzutreten vermag, Entscheidungskraft und Hingabewille, sind bei einem triebartigen Wesen nicht erfüllt.

Freilich verführt das Wort „Volksgeist" dazu, auch diesen als ein geistiges Gesamtwesen zu fassen, als eine aus sich selbst heraus bewegte Wirklichkeit, die von Einzelnen zu Einzelnen überspringt. Er unterschiede sich von der Volksseele dann da-

durch, daß von dieser Massenbewegungen ausgehen, während aus dem Volksgeiste die hohen Eingebungen stammten, die das schöpferische Wirken von Einzelnen beleben. Beide Begriffe im besonderen auszumalen, bleiben die verschiedensten Wege offen. Sehen wir uns einige dieser Ausführungen an! Die Zwiespältigkeit der romantischen Auffassung, in der die Begriffe „Volksgeist" und „Volksseele" ineinanderfließen, statt daß man sie getrennt hält, kehrt bis heute unbesehen und beharrlich wieder[1]).

§ 13. Paul de Lagarde: Deutschland im Gemüte, nicht im Geblüte!

Paul de Lagarde (1827—1891) sah den Volksgeist als einen Atem an, der von Gott her durch ein Volk wehe. Dieser geistige Atem ist für ihn durchaus an die Einzelpersönlichkeiten gebunden. Unter allem Wertvollen, erklärt er[2]), sei die Einzelpersönlichkeit das Wertvollste. Höher als die Menschheit stehe jede Nation. In der Nation trete zur Menschheit ein sehr wertvolles x hinzu. In der Einzelpersönlichkeit trete zu diesem Wertvollen ein noch viel wertvolleres y hinzu. Jede Seele habe ihr eigenes Recht und ihre eigene Pflicht, nämlich das Ja zu ihrem eigenen Wesen, in Übereinstimmung mit Gottes sie schaffenden Willen, zu finden. Nur durch ihr ethisches Pathos könnten die Angelegenheiten des Vaterlandes besorgt werden, weil Vaterland kein geographischer oder poli-

---

[1]) Ein Beispiel aus neuester Zeit! Gerstenhauer, „Das ewige Deutschland, Idee und Gestalt" (Armanenverlag, Leipzig 1940), schreibt: „Die im Menschen steckenden rassischen Werte schaffen geistige Güter." Ebenso spricht er „vom göttlichen Leben auch im Blute" oder er betont „In der Volkheit seien die Ewigkeitswerte zugleich als Keim und Ideal enthalten". Hier sind auf den Spuren der Romantiker beide Gesichtspunkte vermischt. Sagt man, daß in der Volkheit Ewigkeitswerte keimen, so ist Volkheit gleich „Volksseele" gesetzt, aus deren Keimen die Lichtblüten des Ideals hervorgehen sollen. Setzt man die Volkheit von Ewigkeitswerten erfüllt, so ähnelt das dem „Volksgeiste" Hegels.

[2]) Die Zitate beziehen sich auf Lagardes „Deutsche Schriften", 4. Auflage (Göttingen 1903). Vgl. unter „Gottestum im Volkstum".



tischer, sondern ein ethischer Begriff sei. Nur als Charaktere könnten die Einzelnen ihr Volkstum geistig beleben.

Charaktere bilden sich gegenüber großen Ideen und gegenüber innerlich mächtigen Menschen. Sie sind der Abdruck, den das Ewige in empfänglicher Seele zurückläßt. Nicht durch die physische Geburt, sondern indem der Mensch wiedergeboren werde, in der Berührung mit Ewigem, erwerbe er Charakter, werde er zur Wertpersönlichkeit. Seine „Entwicklung" ist eine Entwicklung durch Ideen, die ihm übergeschichtlich zufließen. In ihm sei dann Gott. Er werde zum lebendigen, unter uns wandelnden Beweise des Daseins der Ewigkeit, des Wirkens der Mächte der Ewigkeit. Solchen Menschen liege Deutschland nicht im Geblüte, sondern im Gemüte. Es sei ein idealer Besitz, der, in seiner Entstehung unerkennbar, stets an Persönlichkeiten hafte und sich in Lebensgemeinschaften fortpflanze. In solcher Fortpflanzung entstehe „Nationalität".

Nationalität ist nicht, sie entsteht. Sie wird möglich durch die Berührung geistig unbewegter Menschen mit jenen, die vom Hauche der Ewigkeit berührt sind, deren Seelen, allen anderen voran, in der Richtung bereitstehen, in der ein Strahl des göttlichen Daseins einleuchtet, und deren Worte und Handlungen wie inspiriert wirken. Das göttliche Echte ist in ihnen da, und weil ihre Volksgenossen von derselben Art sind, so erzeugt es sich auch in diesen durch den Umgang mit ihnen. Ist solche geistige Bewegung erst im Gange, so wächst ihre Schnelligkeit und Wucht im Quadrat. „In der idealen Welt wird nicht addiert, sondern multipliziert", schreibt Lagarde. „Jeder von geistigem, das ist religiösem Leben Erfüllte ist selber wie eine Idee von Gott her, er baut einen Tempel um sich, gießt einen stärkeren oder schwächeren Abglanz seines inneren, nirgends als in ihm leuchtenden Lichtes auf die anderen aus. Zumal die Jugend wird ihm zufallen. Ihre Ideale sind zunächst Männer, aus denen eine Idee leuchtet und kämpft."

Völker gehen den Weg zur Nation nur auf diese Weise, nur durch die Einzelnen. Nur in diesen, wenn zwar nicht durch sie, entwickeln sich ideale Güter, wie ein solches in erster Linie

das Vaterland für uns ist. Es ist ein religiöses Erleben, daß das Vaterland als Idee in uns aufleuchtet. Ein Volk hat seinen Zusammenhang mit Gott gewonnen und ist damit zum Geist seines Volkstums, zur „Nationalität", erwacht. So Lagarde.

Der Begriff der „Nationalität" ist der Mittelpunkt in seinem Denken. Von einer „Volksseele", einer von Natur alle Einzelnen umfassenden, alle Einzelnen durchlebenden Ganzheit, weiß er nichts. Ausdrücklich schreibt er: „Nationen entstehen nicht durch physische Zeugung, sondern durch historische Ereignisse. Historische Ereignisse aber unterliegen dem Walten der Vorsehung, welche ihnen ihre Wege und Ziele weist... Der Zweck, den Gott mit der Erschaffung der Nationen vor hat, ist deren Lebensprinzip... Immer von neuem die Mission seiner Nation erkennen, heißt sie in den Brunnen tauchen, der ewige Jugend gibt; immer dieser Mission dienen, heißt höhere Zwecke erwerben, und mit ihnen höheres Leben." Die höheren Zwecke werden den Völkern durch Ideen gezeigt, die von Gott her zuerst in Einzelnen auftreten und dann in der ganzen Volksgemeinschaft wirksam werden.

Nochmals: gelegentliche Äußerungen Lagardes klingen so, als spräche er von „Volksseelen", von Überseelen also, die in allen Volksgenossen gemeinsam wirkten. So wirft er dem Staate seiner Zeit vor, daß er sich nach römischem Muster absolut gebärde. Wie der römische Staat, weil er heidnisch war, von dem unermeßlichen Wert der Persönlichkeiten keine Ahnung hatte, so gefalle sich auch der bismarcksche Staat in der Rolle einer „Vizegöttlichkeit" und habe niemals den Gedanken erwogen, „daß wie der Mensch, so auch die Nation eine Seele hat, und daß am letzten Ende bei Individuen wie bei Nationen diese Seele das allein Wertvolle ist". An einer anderen Stelle (143) fragt Lagarde: „War es so schwer einzusehen, daß der Begriff des Organismus auch auf die Nation Anwendung leidet? Daß eine Seele für diesen Organismus da sein muß?" Desgleichen erklärt er „auch Nationen für Persönlichkeiten". Aber er fährt nicht fort „weil, sie eine Seele haben", sondern: „Sie haben eine Idee, welcher zu leben ihre alleinige Pflicht ist." Und an der zu zweit genannten Stelle fährt er fort: „Die

Seele der deutschen Nation könnte nur eine sein. Aber wir haben drei oder mehrere Religionen in unserm Hause." Entsprechend sagt er: „Die Seele des jüdischen Volkes war das Gesetz" oder: „Jeder Religionsstifter der früheren Zeit habe eine neue Seele in die Geschichte seines Volkes gesät. Der Leib dieser Seele sei aus dem Material der Geschichte, nicht aus dem homogenen Stoffe der physischen Abstammung gebaut worden. So lesen wir auch „Einzig in der ethischen Welt, gibt es Organismen und werden die Teile zu Gliedern."

Kurz, man merkt, die „Seele" eines Volkes, seine „Nationalität", bedeutet für Lagarde nach wie vor den geistigen Atem, der durch das Volk geht und über alle physischen Geburtenketten hinaus eine neue innere Geburt darstellt. In dieser neuen Geburt ist das bloß Natürliche des Volkes als Natürliches nicht mehr vorhanden; es ist „aus dem Physischen ins Historische übersetzt." Nur durch solchen geistigen Atem, in dem es den Zusammenhang mit Gott gewinne, werde das Volk zu einem Organismus. Zu solchem solle es werden und lediglich durch geistige Mächte könne es dazu werden. Ihr Blut mache die Völker noch nicht zu Nationen. Es erzeuge selbst in den reinstämmigsten Deutschen noch nicht die deutsche Nationalität. So wenig die Naturanlage den einzelnen Menschen zum Charakter mache, so wenig entstehe Nationalität aus physischer Zeugung.

Nach allem: Lagarde betont immer von neuem, daß erst im Atem Gottes geistiges Leben, das Blühen eines Volksgeistes, in einem Volke entsteht. Dann erwacht in den Seelen der Volksgenossen auch die Vaterlandsidee, mit der sich ein Heiligenschein um ihr Land, um ihr volkliches Dasein legt.

Unzweifelhaft ist es richtig, anzunehmen, daß sich in unseren Ideenerlebnissen religiöse Bewegtheit bezeugt. Lagarde fordert, daß kein Christentum, kein Protestantismus oder Katholizismus, unsere deutsche Religiosität verunreinige. Aber wenn er sein religiöses Erleben an die Vorstellung eines himmlischen Wesens anlehnt, so entspricht das der Art einer deutschen Religiosität nicht. Diese speist sich nicht von den Brosamen eines statischen Gottesbegriffes, sondern aus dem

Strome dynamischen Gotterlebens. Lagardes Deutung des Ideenerlebens stellt uns auf eine Brücke. Das Ufer liegt verhüllt.

§ 14. Der Streit um die Existenz von Überseelen

Gab Lagarde dem Begriffe des Volks*geistes* eine theologische Wendung, so rückte der französische Soziolog Le Bon (geb. 1842) den Begriff der Volks*seele* in psychologisches Licht. Le Bon beschäftigte sich erstmalig mit der „Psychologie der Massen." „Masse" bedeutet nach seiner berühmt gewordenen Darstellung nicht etwas Arithmetisches, etwa daß beliebige Menschen in beliebiger Zahl aus beliebigem Anlaß zusammen sind; sondern „Masse" bedeutet einen bestimmten gesellschaftlichen Zustand, den viele versammelte Menschen unter gewissen Umständen miteinander bilden. Es ist ein Zustand, in dem sie sich so benehmen, daß ihre Verschiedenheiten untereinander ausgelöscht erscheinen, und sie sich alle einander angleichen. Sie sind von einer und derselben Gesamtstimmung erfaßt und handeln aus demselben Impuls. Le Bon schreibt in seiner „*Psychologie der Massen*": „Unter bestimmten Umständen besitzt eine Versammlung von Menschen *neue Merkmale*, ganz verschieden von den Merkmalen, der diese Gesellschaft bildenden Individuen. Die bewußte Persönlichkeit schwindet, die Gefühle und Gedanken aller Einzelnen sind nach derselben Richtung orientiert. Es bildet sich eine *Kollektivseele*, die zwar flüchtig ist und rasch vergeht, aber von ganz bestimmtem Charakter ist. Die Gesamtheit bildet ein einziges Wesen und unterliegt dem Gesetz der seelischen Einheit der Massen." Für die Bildung solcher Massenseele, fährt Le Bon fort, „ist das *örtliche Zusammensein* nicht entscheidend. Tausend zufällig auf einem öffentlichen Platze ohne bestimmten Zweck vereinigte Menschen bilden keineswegs eine Masse. Das bleibt eine arithmetische Menge. Umgekehrt, tausend örtlich getrennte Individuen können in gewissen Momenten unter dem Einfluß gewisser heftiger Gemütsbewegungen, etwa eines großen nationalen Ereignisses, die Merkmale einer psychologischen Masse gewinnen. Es braucht dann

nur ein Zufall sie zu vereinigen, damit ihre Handlungen sogleich die Merkmale der Massenhandlung annehmen."

Wir hörten, das örtliche Zusammensein ist nicht notwendig für die Bildung einer Massenseele. Aber es begünstigt die Bildung einer solchen, zumal wenn hinzukommt, daß die versammelte Menge in eine und dieselbe heftige Gemütsbewegung gerät oder gebracht wird, z. B. des Neides, der Empörung, der Rührung, des Mitleides usw. Heftige Gemütserregungen haben zweierlei an sich: einmal verdrängen sie den Intellekt, sodann wirken sie ansteckend. Daraus erklären sich die besonderen Merkmale, die die Massenseele gegenüber der Einzelseele aufweist.

Es sind nach Le Bon vier Merkmale: a) In der Kollektivseele verwischen sich die intellektuellen Fähigkeiten und damit auch die Individualitäten der Einzelnen. Das Heterogene versinkt ins Homogene, und es überwiegen die unbewußten Qualitäten, weshalb die Masse niemals Handlungen ausführen kann, zu denen eine besondere Intelligenz gehört. b) Ein zweites Merkmal ist, daß die Triebe dominieren. Nicht bloß insofern, als der Intellekt zurücktritt, sondern auch, weil der Einzelne schon durch die Tatsache der Menge ein Gefühl unüberwindlicher Macht erlangt, das ihn Trieben fröhnen läßt, die er allein gewiß gezügelt hätte. Bei der Anonymität und Unverantwortlichkeit der Masse schwindet das Verantwortlichkeitsgefühl, das die Einzelnen stets zurückhält. Dazu kommt c) die gesteigerte Suggestibilität. Jeder steckt den anderen an oder wird gemeinsam von einem angesteckt, der vorangeht. Alle folgen demselben Wort, demselben Befehl, demselben Winke. So ansteckend ist in der Masse jedes Gefühl, jede Handlung, daß der Einzelne sehr leicht sein persönliches Interesse dem Gesamtinteresse opfert. Hierzu kommt d) die unverzügliche Verwirklichung der suggerierten Ideen. Das Individuum ist nicht mehr es selbst, es ist ein willenloser Automat geworden.

Die Folge ist, daß der Mensch durch die bloße Zugehörigkeit zu einer organisierten Masse mehrere Stufen auf der Leiter der Zivilisation herabsteigt. In seiner Vereinzelung war er vielleicht ein gebildetes Individuum. In der Masse ist er ein

Barbar, das heißt ein Triebwesen. Er besitzt die Spontaneität, die Heftigkeit, die Wildheit und auch den Enthusiasmus und Heroismus primitiver Wesen. Nach allem, die Masse ist stets dem isolierten Menschen intellektuell untergeordnet, hinsichtlich der Gefühle aber und der davon abhängigen Handlungen kann sie unter Umständen besser oder schlechter sein. Zweifellos ist die Masse oft verbrecherhaft, oft aber ist sie auch heldenhaft. So lehrt uns Le Bon in einen bestimmten soziologischen Tatbestand hineinsehen.

Wie Le Bon von Kollektivseelen spricht, die zwar nur flüchtig und vorübergehend auftreten, jedoch ganz bestimmte Wesenszüge zeigen, so nimmt er auch das Dasein von Volksseelen an. Das Leben eines Volkes und alle Offenbarungen seiner Kultur sind, schreibt er, der einfache Widerschein seiner Seele, die sichtbaren Zeichen eines unsichtbaren, aber sehr wirklichen Daseins. Während sich die Massenseele in kurzer Zeit und auf kurze Zeit bilde, so brauche die Volksseele lange Zeit zum Entstehen. „Eine Anhäufung von Menschen verschiedenen Ursprungs werde nur dann zur Bildung einer Rasse, das heißt zum Besitze einer gemeinsamen Seele gelangen, wenn sie durch jahrhundertelange Kreuzungen und ein gleichförmiges Dasein in gleicher Umgebung gemeinsame Gefühle, Interessen und Glaubenslehren erworben habe." Die Erwerbung solcher festbegründeten gemeinsamen Seele bedeute für ein Volk den höchsten Gipfel seiner Größe; die Auflösung dieser Seele bedeute die Stunde seines Verfalls. Solche Auflösung der Volksseele könne lange auf sich warten lassen; sicherlich werde sie durch das Dazwischentreten fremder Elemente beschleunigt. Eine tiefgehende Störung der Tätigkeit ihrer Organe genüge, um rückschrittliche Umbildungen herbeizuführen, denen oft eine sehr schnelle Zerstörung folge. Von der Massenseele hatten wir gehört, daß die von ihr bewegten Individuen ihre Besonderheit einbüßen und dabei in der Zivilisationsstufe sinken. Umgekehrt gehe es den Einzelnen, die lebendig von ihrer Volksseele ergriffen seien. Sie erreichten dabei erst ihre eigene Wesentlichkeit und ihr Lebensgehalt erhöhe sich.

Nicht nur Le Bons Beobachtungen haben zur Annahme von Volksseelen geführt. Schon die Eigentümlichkeit der sozialen Gefallensregungen, die auf die Vorstellung menschlicher Ganzheiten gehen, gibt zu denken. Man könnte den Eindruck gewinnen, als ob irgendein heimliches x mittels dieser Vorstellung das menschliche Zusammensein in einen Organismus verwandeln wollte, mindestens uns antriebe, uns im Sinne einer uns bewegenden Ganzheit zu organisieren. Daß die menschliche Gesellschaft darum schon ein Organismus ist, ist damit nicht behauptet. Wie viele Organismen müßten sich sonst hinter dem „Wir Christen", „Wir Deutsche", „Wir Jugend", „Wir Arbeiter", „Wir Berliner" verbergen! Aber man wird sich immerhin veranlaßt finden, den Spuren eines organischen Werdens in den Kreisen menschlichen Gesellt-seins nachzugehen. Vielleicht gibt es allerlei Erscheinungen in der menschlichen Gesellschaft, die sich besser aus dem organischen, als aus dem mechanischen Gesichtspunkt verstehen lassen, leichter aus der Gliedbeziehung lebendiger Teile zum lebendigen Ganzen, als aus der atomistischen Wechselwirkung, die nur zwischen Einzelnen als Einzelnen hin- und hergeht.

Unter andern hat Herbert Spencer versucht, die Erscheinungen des menschlichen Zusammenlebens aus der Ähnlichkeit mit dem Bau und dem Verhalten von Organismen zu deuten. Es gehöre zu den Besonderheiten, sowohl der sozialen, wie der lebenden Körper, daß sie während der Zunahme an Größe auch in ihrem inneren Bau zunehmen. Gleich einem der niedersten Tiere zeigt der Embryo eines höherstehenden nur wenig unterscheidbare Teile. Indem er aber einen größeren Umfang erreicht, vermehren und differenzieren sich auch seine Teile. So auch bei der Gesellschaft. Im Anfange sind die Verschiedenheiten zwischen den einzelnen Gruppen innerhalb der Gesellschaft der Zahl wie der Art nach sehr unbedeutend. Sobald aber die Bevölkerung ansteigt, treten immer mehr und entschiedener ausgeprägte Abteilungen und Unterabteilungen hervor. Diese soziale Teilung der Arbeit mache die Gesellschaft ebenso zu einem lebenden Ganzen, wie es das Tier durch die

physiologische Arbeitsteilung sei. Eine zweite Beobachtung! In einem unorganischen Aggregat können sich einzelne Teile bedeutend verändern, ohne die übrigen wahrnehmbar zu beeinflussen. Ganz anders verhält es sich mit den Teilen eines organischen oder sozialen Aggregats. Deren Teile bestimmen sich gegenseitig in ihren Veränderungen, und die veränderten Tätigkeiten der Teile hängen ebenso wechselweise voneinander ab. Der Grad dieser Gegenseitigkeit nimmt bei den sozialen und bei den tierischen Einheiten zu, je mehr die Entwicklung fortschreitet. Wenn die Bergleute kein Material mehr fördern, so müssen die Eisenarbeiter feiern. Die Schneider können ihr Geschäft nicht fortführen, wenn es an Textilarbeitern fehlt, die spinnen und weben. Die herrschenden Kräfte, die Regierungen, die Behörden, die Gerichtsbeamten, die Polizei, können die Ordnung nicht mehr aufrechterhalten, wenn ihnen nicht die Lebensbedürfnisse von seiten jener Teile geliefert werden, die in Ordnung zu halten sind, usw.

Diese und andere Ähnlichkeiten des sozialen Zusammenlebens mit den Verhältnissen bei pflanzlichen und tierischen Organismen genügen für Spencer, um ihn behaupten zu lassen: „Somit erhebt sich in sozialen Organismen ebensowohl wie im Organismus ein Leben des Ganzen aus dem Leben der Einheiten, welches von diesem wesentlich verschieden ist, obgleich es ein aus dem Leben der Einzelnen erzeugtes Leben ist.“ Spencer studiert also nicht bloß die menschliche Gesellschaft unter organologischen Gesichtspunkten, sondern für ihn steht metaphysisch fest, daß die von ihm untersuchten Erscheinungen dahin zusammentreffen, daß die Gesellschaft ein Organismus sei. Freilich einer, der aus den Einzelnen erzeugt sei, wie denn auch das Zweckverhältnis der Einzelnen als sozialer Glieder zum sozialen Ganzen anders sei, als in der biologischen Welt das Verhältnis der organischen Teile zum organischen Ganzen. In der biologischen Welt seien die niederen Organe zugunsten der höheren und alle Organe zugunsten des Ganzen da. Die Gesellschaft aber existiere zum Nutzen ihrer Glieder und nicht ihre Glieder zum Nutzen der Gesellschaft, eine echt englische Staatsauffassung, die sich dem englischen

Soziologen in seine organologische Grundeinstellung unversehens einschiebt.

Von der Ähnlichkeit sozialen Zusammenlebens der Menschen mit den Verhältnissen bei den tierischen und pflanzlichen Organismen läßt sich auch Albert Schäffle in seinem Werke „Bau und Leben des sozialen Körpers" leiten. „Wenn die meisten tierischen Nervenzellen mehr als einen Fortsatz haben, nicht unipolar, sondern bipolar oder multipolar sind, so gilt dies in viel höherem Grade von jeder geistigen Einzelkraft im sozialen Körper." Je höher die Zivilisation steigt, um so beziehungsreicher wird das Netz der von dem Einzelnen ausgehenden und in ihn zurücklaufenden Fäden geistiger Kommunikation. Jedes neue Buch, das er liest, jede Zeitung, die er abonniert, jeder gesellige Kreis, in den er eintritt, vermehrt oft mit einem Tage seine Teilnahme um Dutzende oder Hunderte von geistigen Verknüpfungen. „Mit der Sprache, der er schon in der Kindheit teilhaftig wird, erlangt er die vielseitigste Fähigkeit der geistigen Beziehung auf das Gesamtleben. Eben die Sprache ist nicht gelegentliches Werk und Mittel der privaten geistigen Arbeit, sondern einerseits Niederschlag der ganzen geschichtlichen Geistesarbeit des Volkes und andererseits gleiches Eigentum aller Mitglieder des Volkes oder der Völker, die sie sprechen. Sie nötigt alle Sprachgenossen in einer bestimmten gleichartigen Weise zu denken, zu fühlen, zu wollen. Schon im Elternhause allen in der Kindheit mitgeteilt, nährt sie alle mit demselben geistigen Gesamterzeugnis einer tausendjährigen Volksgeschichte. Durch jedes trockene Begriffswort, wie durch Sprichwort, Lied und Sage, greift ein und derselbe Volksgeist in die Saiten alles individuellen Denkens, Fühlens und Wollens mit gleichartigem Kunstgriffe ein und bringt er gleiche Widerklänge in allen hervor."

Gemeinsam ist Spencer und Schäffle die organologische Betrachtung der Gesellschaft. Beide versuchen es, die Probleme des menschlichen Geselltseins mit den Forschungsmethoden der Biologie zu meistern. Beide neigen im Fortgange ihrer Nachforschungen zu der Hypothese, daß eine überindividuelle

Seelenhaftigkeit, ein selbstlebendiger Volksgeist, dem Wir-Bewußtsein der Volksglieder zugrunde liege und die Züge ihres Zusammenlebens bedinge. Hierbei verlegt Spencer den Ursprung des Volksgeistes in die Einzelnen. Er ist nicht vor den Volksgenossen da, sondern durch sie. Er erzeugt sich aus ihnen.

Ganz gegensätzlich zu allen diesen „kollektiv- oder sozialpsychologischen“ Lehren, wie er sie nennt, ist der jüdische Philosoph Simmel eingestellt. Er will „Individualpsycholog“ sein und hat in seiner „Soziologie“ die Lehre, daß es Gesamtseelen der Massen, der Gruppen, der Völker, der Zeiten gebe, scharf aufs Korn genommen. Die Individualpsychologie reiche vollkommen aus, alles, was hier zu erklären sei, zu erklären.

Zunächst weist er das spontane Auftreten von Massenseelen zurück. „Wenn eine Menschenmenge ein Haus zerstört, ein Urteil fällt, in ein Geschrei ausbricht, so summieren sich“, schreibt Simmel, „die Aktionen der einzelnen Subjekte in ein Geschehnis, das wir als eines bezeichnen. Und hier nun tritt die große Verwechslung ein. Das einheitliche äußere Ergebnis vieler subjektiver Seelenvorgänge wird als das Ergebnis eines einheitlichen Seelenvorganges gedeutet — nämlich eines Vorganges in der Kollektivseele. Die Einheitlichkeit der resultierenden Erscheinung spiegelt sich in der vorausgesetzten Einheit ihrer psychischen Ursache! Das Trügerische dieses Schlusses aber, auf dem die ganze Kollektivpsychologie beruhe, liegt auf der Hand. Die Einheit der Kollektivhandlungen, die nur auf der Seite des sichtbaren Ergebnisses liegt, wird daraufhin für die Seite der inneren Ursache, des subjektiven Trägers, erschlichen.“ Was sei es, wodurch sich Le Bon und andere Sozialpsychologen hätten beirren lassen? Das sei, daß die Gefühle, Vorstellungen, Handlungen der in einer Masse befindlichen Individuen erheblich abwichen von den seelischen Vorgängen, die sich nicht innerhalb einer Menge, sondern im individuellen Fürsichsein abspielten. Unzähligemal komme eine Kommission zu anderen Beschlüssen, als sie jedes Mitglied für sich gefaßt haben

würde, wird der Einzelne, von einer Menge umgeben, zu Handlungen mitgerissen, die ihm sonst ganz fern gelegen hätten, lasse sich eine Masse Behandlungen und Zumutungen bieten, die sich kein Einzelner aus ihr gefallen ließe, wenn sie ihm allein gälten, entstehe die bekannte in corpore-Dummheit aus solchen Köpfen, die, sehe man sie einzeln, — leidlich klug und verständig seien. Hier scheine also aus den Einzelnen eine neue, eigene Einheit zu entstehen, die in qualitativ von jenen verschiedener Weise agiere und reagiere. Genau angesehen jedoch handelt es sich in solchen Fällen um die Handlungsweisen von Individuen, die dadurch beeinflußt seien, daß der Einzelne von anderen umgeben sei. Dadurch fänden nervöse, intellektuelle, suggestive, moralische Umstimmungen seiner seelischen Verfassung anderen Situationen gegenüber statt, in denen solche Einflüsse nicht vorhanden seien. Wenn diese nun, gegenseitig eingreifend, alle Mitglieder der Gruppe in gleicher Weise innerlich modifizieren, so wird ihre Totalaktion allerdings anders aussehen, als die Aktion jedes Einzelnen, wenn er sich in anderer isolierter Lage befände. Darum bleibt aber dasjenige, was an der Aktion psychisch ist, nach wie vor individualpsychisch, die Gesamthandlung nicht weniger aus rein individuellen Beiträgen zusammengesetzt. So bleibe von der ganzen Mystik der Sozialpsychologie nichts übrig, als die Tatsache der seelischen Beeinflussung durch das Vergesellschaftetsein.

Ebenso lehnt Simmel die Existenz von Volksseelen ab, deren Einflüssen die „Sozialpsychologen" die Gleichmäßigkeit der Stilformen im Gebiete der geistigen Betätigungen eines Volkes zuschreiben. Nach Simmel gibt es nur Einzelseelen und Beziehungen zwischen Einzelseelen. Die Massenerscheinungen erklärten sich durch gegenseitige suggestive Beeinflussung der in einer Menge vereinigten und unter einem allgemeinen Eindrucke stehenden Menschen. Die Wiederkehr gleicher typischer Züge in den Volkskulturen andererseits erkläre sich daraus, daß in Sprache, Staatsleben, Wirtschaft usw., überhaupt in allen großen gesellschaftlichen Betätigungsformen, geistige Inhalte sich ausdrückten, die überhaupt nichts Psychisches

seien. Man müsse seelische Vorgänge und ihre Gegenstände unterscheiden. Die seelischen Vorgänge seien immer individuell. Seelisches Geschehen außerhalb der Einzelseelen gäbe es nicht. Nicht eine Seele über uns denke, sondern wir denken. Nicht eine Seele über uns fühlt, will und bettet ihr Fühlen, Denken und Wollen in uns hinein, sondern wir fühlen, denken und wollen von uns aus. Aber der Inhalt unseres Denkens, Fühlens und Wollens sei darum nicht gleichfalls etwas Psychisches. Er habe gegenständlichen Sinn, objektive Bedeutung, die ihre eigene Gesetzlichkeit in sich trage. Solche geistigen Inhalte von allgemeingültigem, objektivem Sinn sind in unser Kulturleben eingebettet. Die Kulturtätigkeiten sind nicht bloß Äußerungen unseres bloßen Lebens, sondern unseres Lebens, sofern es von diesen geistigen Inhalten belebt, angeregt, befruchtet ist. In allen Kulturtätigkeiten gestalten wir gemeinschaftlich einen Sinn, in der einen Kulturtätigkeit diesen Sinn, in einer anderen Kulturtätigkeit jenen Sinn näher aus, der für uns alle gleichmäßig gilt, dem alle zustimmen, und den alle ihrer Kulturbetätigung zugrunde legen, den Sinn des Schönen, den Sinn des Staates, der caritas, der Wirtschaft usw.

Mit dieser Auffassung lenkt Simmel in die hegelsche Bahn der Beschreibung eines Volksgeistes hinein, und doch nicht eines Volksgeistes. Gewiß stellen wir unser soziales Zusammensein und jede einzelne Kulturtätigkeit unter einen objektiven Sinn, dessen geistigen Gehalt wir entwickeln und versichtbaren. Aber die Hauptfrage ist, wie es kommt, daß sich in den verschiedenen Kulturtätigkeiten artgleiches Denken und Handeln zeigt?

In unserer Sprache: Simmel denkt sich die Menschen, die innerhalb eines Volkstums politisch, ästhetisch, wissenschaftlich, wirtschaftlich tätig sind, von denen also jeder seinen Beruf ausübt, wie geistige Gemeinden um einen ideellen Inhalt, auch wenn sie sich nicht ausdrücklich zu Gemeinden zusammengeschlossen haben. Für ihn und für uns versteht es sich von selbst, daß die Schaffenden einer solchen Gemeinde, eines jeden Berufes, durch den Sinn ihres Schaffens zu gleichem seelischen Verhalten genötigt werden. Aber der Punkt, auf dem die Sozial-

psychologen ihre Annahme einer Volksseele gründen, ist damit nicht berührt. Wie kommt es, daß die Volksgenossen, die in ihren Berufen von verschiedenen geistigen Inhalten bestimmt werden, dennoch von Beruf zu Beruf hinüber gleichmäßige Züge ihres Denkens und Handelns zeigen, in denen sich bei allen derselbe Volkscharakter ausdrückt? Hierüber hören wir von Simmel: daß sich diese Betätigungen innerhalb eines Volkskreises gleichmäßig gestalten, das komme von der gegenseitigen Beeinflussung der Menschen, die als Menschen gleichen Blutes einander besonders leicht nachahmen könnten; auch wirkten die gleichen Milieueinflüsse darauf hin, daß sich gleichmäßiges Verhalten gerade dieser Menschenschar ausbilde.

Diese Erklärung geht in ihrem ersten Teile offensichtlich fehl. Denn die Menschen eines wissenschaftlichen Berufes denken nicht einmal daran, sich untereinander nachzuahmen, geschweige, daß sie die Betätigungsweise anderer Berufe nachahmten. Vielmehr kommt hier in demselben Zuge seelischer Einstellung der Einfluß des Volksganzen zum Vorschein, dem sie angehören. Und das landschaftliche Milieu? Es schafft wohl Stammeseigentümlichkeiten, aber es ist nicht bekannt, daß die Persönlichkeiten z. B. eines akademischen Lehrkörpers in ihrem Schaffen die Lokalfarbe der Stadt ihrer Hochschule widerspiegelten und gar alle gleichmäßig.

§ 15. Die Annahme von Überseelen neubelebt

Simmel lebte im naturwissenschaftlichen und industriellen Zeitalter. In diesem schlummerte der Begriff von Überseelen überhaupt ein. Ebenso abträglich war ihm die experimentale Methode, das menschliche Seelenleben zu zergliedern. Von Metaphysik wollte niemand mehr etwas wissen. Man erklärte sie für „Mythologie". Bis der Weltkrieg kam.

Als erster hat es Oswald Spengler gewagt, den Begriff von „Überseelen" wieder aufzunehmen. In seinem Buche „Der Untergang des Abendlandes", dessen erster Teil 1918 erschien, spricht er von „Kulturseelen". Bei diesem Begriffe steht in gewisser Weise noch Hegels Begriff vom Volksgeist Pate.

Nur in gewisser Weise, sofern es sich um schaffende Geistigkeit handelt. Diese flammt bei Hegel nur in Einzelnen auf, mit der Kraft, sich in den Begabungen anderer Einzelner fortzusetzen. Man kann sich nun vorstellen, daß sich die so entstehenden geistigen Ketten über ganze Völker verbreiten. Dann sieht es so aus, als habe sich auf viele Völker auf einmal eine gemeinschaftliche Kulturseele gesenkt. Für Spengler ist dieses Als-Ob verwirklicht. Seine „Kulturseelen" umfassen viele Zeitalter und sind über ganze Völker ausgebreitet. Sie sind, lagardisch gesprochen, gewissermaßen der Geist Gottes, der zu verschiedenen Zeiten mit immer neuer Wesentlichkeit in das geschichtliche Leben der Völker hineinströmt. Aber der Geist Gottes ist bei Spengler ersetzt durch selbstlebendige Überseelen, die die schöpferischen Kräfte alles individuellen Lebens beflügeln, das von ihnen umfaßt werde.

Spengler hat es verstanden, seiner Lehre Nachdruck zu geben mit der Behauptung, daß die europäische Kulturseele abzusterben beginne, indem sie auf dem Wege sei, zur Zivilisation zu erstarren. Aber die eine europäische Kulturseele? Der Weltkrieg zeigte anschaulich genug, wie verschieden schon innerhalb Europas die Sinnesart der kriegführenden Völker war. Die Lehren dieses blutigen Anschauungsunterrichts begann man wissenschaftlich auszuwerten. Man begriff, daß alle echte Kultur nur Volkskultur sein könne.

Am nächsten lag es, die deutsche und die französische Geistesart zu vergleichen. Dies unternahm Eduard Wechssler in seinem schönen Buche „Esprit und Geist. Versuch einer Wesenskunde des Deutschen und des Franzosen" (1917). Den Begriff der Volksseele gebraucht Wechssler nicht; viel näher steht er dem Gedanken einer inneren Dynamik des geistigen Lebens. Im Charakter der beiden Völker sieht er eine allmählich gewordene geistige Größe, die auch von Blut und Boden, vor allem aber durch geschichtliches Erleben geprägt worden sei. Sie entspricht etwa dem Volksgeiste Hegels.

Je mehr der Gedanke des gemeinschaftlichen Blutstromes, der die Volksgenossen verbindet, in den Vordergrund tritt, um so mehr drängt sich der Begriff der Volks-

seele auf. Ihm neigen sich die Arbeiten von Hans Günther, „Die Rassenkunde des deutschen Volkes" (1922), und von Clauß, „Die nordische Seele, Artung, Prägung, Ausdruck" (1923), zu. Die Volksseele trage auch die Kultur. Spenglers Auffassung, als gäbe es eine Zeiten und Völker umfassende besondere Kulturseele (bzw. eine Mannigfaltigkeit von solchen), ist verschwunden. Sehr entschieden äußert sich der völkische Arzt und Schriftsteller Friedrich Siebert[1]). „Der völkische Staatsgedanke". In der Blutsart, schreibt er, ist etwas Eigenlebendiges begründet, das sein Wesen fortsetzen will. Die Vererbung ist gleichsam der sinnliche Ausdruck dafür, daß sich im Flusse der Erscheinungen etwas vornehmlich nicht sich anpassen und verändern, sondern erhalten will. Dies Etwas ist mit einem ungefähren Ausdrucke die „Rasse". Sie ist mehr als der Lebenskreis blutsverwandter Wesen, sondern ist selbst ein lebendes Wesen höherer Stufe, ein größeres Ich über das kleine einzelmenschliche Ich hinaus, ein Etwas, das seine Eigenart erhalten und entwickeln will.

Von diesem Gesichtspunkte aus gilt für Siebert als Ziel der menschlichen Entwicklung nicht die reiche alleinstehende Einzelpersönlichkeit, wie sie der Renaissance-Mensch darstellen wollte. Denn wie der Weg der Natur nicht von der Einzelzelle zu anderen Einzelzellen, sondern zum Gewebe und zum Zellverbande geht, so wolle auch das gemeinsame Blut, das in einer Vielheit von Menschen fließe, die einzelnen Menschen nicht einzeln haben, sondern es wolle sich in dieser Vielheit als übergeordnete Einheit finden. Ihr Blutszusammenhang lebe in ihnen als Einheitsseele. Man dürfe hier genau genommen nicht von Rassenseele sprechen; gebe es doch keine reinrassigen Völker mehr! Aber es gebe bei jedem im Blute gefestigten Volke eine einheitliche Keimmasse, aus der die einzelnen Volksangehörigen entsprängen, und dieser Keimmasse als leiblicher Unterlage entspreche das Beseelungsprinzip, das durch das ganze Volk gehe. Dies seelenartige Prinzip wolle die Keimmasse, so wie sie sich nach früheren Blutsmischungen

[1]) Vgl. oben S. 86ff.

in der Vergangenheit gebildet habe, auch in der Zukunft weiter behaupten und entwickeln und wehre sich gegen die Auflockerung der Festigkeit durch fremdes Blut und fremden Geist.

Gerade die deutsche Notzeit hat aber auch den Anstoß gegeben, daß sich in manchen von ihr leidenschaftlich bewegten Männern der Begriff des Volksgeistes wieder regte.

Ein Beispiel! Julius Binder in seinem Büchlein „Führerauslese in der Demokratie" gibt seine eigene Überzeugung so wieder: „Das ist der Sinn der Person, im Gegensatze zum bloßen Individuum, daß sie nicht nur ein Quantitätsbegriff ist, sondern einen Wert bezeichnet, daß die Person ein geistiges Wesen ist, die Wirklichkeit des Geistes in der Form der Subjektivität, der Einzelheit, wie ein Volk Wirklichkeit des objektiven Geistes." Das Volk sei die Bedingung dafür, daß die Einzelnen zu Personen werden. Sie können „diese Geistigkeit und damit ihre Wirklichkeit nur besitzen als Mitglieder der Gemeinschaft, die Träger des Geistes, objektiver Geist, ist". „Herausgerissen aus dieser Gemeinschaft des Geistes... ist Persönlichkeit nicht möglich. Sie verkümmert, wird bloßes Individuum, und eine Theorie der Nation, des Staates und der Persönlichkeit, die darauf gerichtet ist, das Individuum von dieser Grundlage seines Lebens zu lösen, zerstört die Persönlichkeit, statt sie zu entwickeln und zu erhöhen."

In dieser Auslassung vermischen sich drei Gesichtspunkte, die unterschieden werden müssen:

1. Nur im Gemeinschaftsleben wird der Einzelne zur Persönlichkeit.
2. Der Kampf gegen die liberalistische (demokratische) Auffassung, daß alles Staats- und Kulturleben nur aus Belangen der Einzelnen zu erklären und deshalb darauf zuzuschneiden sei.

   Binder unterstellt, daß die demokratische Staatsauffassung den ersten Satz leugne, was nicht zuzutreffen braucht. Denn auch wer alles gesellschaftliche Leben auf freier Vereinbarung beruhen läßt, kann sehr wohl meinen,

daß der Mensch nur innerhalb des gesellschaftlichen Lebens zum Vollmenschentum und in dem Sinne zur Persönlichkeit ausreifen könne.

3. Binders eigene (hegelsche) Überzeugung, daß es uns nur dann möglich sei, Staat und Kultur als überindividuelle Werte zu erleben und zu bejahen, wenn Staat und Kultur selber schon Formen einer überindividuellen Geistigkeit sind, die in uns hineinlebt.

Sehr deutlich tritt diese Überzeugung in Binders Versuche hervor, in einem zerrissenen Volke die Sehnsucht nach dem Führer zu erklären. Wir lesen: „Das Volk als die geschichtliche Erscheinungsform des Geistes empfindet seine Entzweitheit mit sich selbst und leidet darunter und verlangt danach, diesem Zustand entrissen zu werden, zur Einheit mit sich selbst und dem Geiste zu gelangen. Dieser Drang... ist eine Folge der Entzweitheit und zugleich der Ausdruck der Entzweitheit, insofern dies Verlangen nach Einheit in der Form der Gegensätzlichkeit erscheint, in der der Führer als der andere gedacht wird, dem die zu Führenden gegenüberstehen, die nach jenem verzweifelt Umschau halten, während die Einheit, die diesem Verlangen zugrunde liegt, nur in der Idee besteht, die erst in der Erscheinung des Führers, in dem Führen und Geführtwerden, als der Überwindung der Gegensätzlichkeit, in der Einheit des geführten Volkes, ihre Wirklichkeit erlangt."

Das sind Geleise hegelschen Denkens. Der „Geist" in Gegensätze auseinander tretend, löst mit dem Erscheinen des Führers die metaphysische Rechenaufgabe, sich selbst zu höherer Einheit zu erschwingen. Der konkrete Mensch mit den konkreten Aufgaben seines Führertums verflüchtigt sich über dem Spielen des Geistes mit seinem ewigen Widerspruch.

Wer nicht glaubt, daß in den Einzelseelen, im Gefäße ihres eigenen Seelentums, Vorstellungen von überpersönlichem Gehalt aufsteigen könnten und sich doch von solchen Vorstellungen ergriffen fühlt, wird sich entscheiden müssen, ob er es mit der Metaphysik von Volksseelen oder aber vom Volksgeist halten will. Der Einstellung unserer Zeit liegt ersteres näher.

Nicht genug damit! Eine neue Wendung im Fragebündel „Kulturseele, Rassenseele, Volksseele" (wie leicht fließt das auf romantischen Bahnen ineinander!) brachte das Buch von Frobenius, „Paideuma" (Teil IV) von „Erlebte Erdteile", 1925). Frobenius, Professor der Kulturmorphologie an der Universität Frankfurt a. M., hatte auf seinen zahlreichen Reisen nach Afrika beobachtet, in wie hohem Maße die Kulturen der dortigen Negerstämme den Einfluß der Landschaften zeigen, die sie bewohnen. Dementsprechend nahm er raumbedingte Landschaftsseelen an. Nicht vom Blute, sondern wesentlich von ihnen hingen die Kulturen der Völker ab. Es seien unindividuell wirkende Kräfte, da sie nicht nur die Rassen der Menschen, sondern auch die Rassen der Tiere und der Pflanzen prägen. In ihrer Wechselwirkung mit den Menschenseelen entstünden die Kulturseelen. „Die Kulturseele", schreibt Frobenius, „gewinnt im Wüstenlande aus der Umwelt die Herbheit und Stärke, sie schrumpft ein in der Einsamkeit der Insel, sie empfängt aus der riesenhaften Dimension der Steppenbecken langwelligen Rhythmus, Ausdehnung und Expansionskraft. Überall biete ihr die Umwelt den Reiz, und die Kulturseele habe die Fähigkeit, auf diesen Reiz zu reagieren; d. h. die Umwelt formt die Kulturseele. Die Kulturseele sei Ausdruck der Umwelt, sei durch den Menschen hindurch Gestalt gewordene Übersinnlichkeit der Umwelt.

§ 16. Die Paideuma-Lehre von Frobenius

Was bedeutet diese Wendung? Auch Frobenius fragte sich: Wie kommt es, daß Menschen, die in gemeinsamem Raume mit gemeinsamem Keimplasma gesellt aufwachsen, im Tun und Denken weitgehend übereinstimmen? Das ohne die Metaphysik von Überseelen zu erklären, erscheint zunächst sehr einfach. Haben nicht auf die zusammenwohnenden Gruppen frühgeschichtlicher Menschen viele jahrtausendelang dieselben Einflüsse der Umgebung gewirkt? Das sei die eine Quelle gewesen, von der das Seelenleben dieser Menschen bestimmt worden sei. Die andere Quelle sei der gemeinsame

Blutstrom gewesen. In ihm seien die Eindrücke von der Landschaft, vom Klima her fest geworden, und er habe sie durch Vererbung auf die folgenden auswandernden Geschlechter übertragen. So habe sich z. B. die seelische Haltung und der Lebensstil der nordischen Menschen dauernd erhalten, längst nachdem sie ihre ursprünglichen Heimstätten verlassen hätten. Das Ausgangsland, die nordische Umgebung, habe sich in die Keimmasse dieser Menschen mit unauslöschlichen Spuren gleichsam hineingeboren.

Solcher Auffassung steht die Theorie Weismanns entgegen, daß die Eindrücke, die die Lebewesen während ihres individuellen Daseins erfahren, unvererbbar seien. Nach dieser Theorie, soweit sie gilt, kann man nicht davon reden, daß die Reize, die vom Klima und von der landschaftlichen Umgebung herkämen, die Erbmasse beeinflussen könnten. Aber wie weit reicht die Theorie Weismanns? Die Unvererbbarkeit bezieht sich doch wohl auf die schon gestalteten Stämme der Lebewesen. Als sich deren Arten bildeten, muß das Keimplasma noch veränderlich, müssen die Eindrücke der Umwelt und die seelische Einstellung auf sie noch vererbbar gewesen sein. Das mag bis zu den Zeiten gegolten haben, da die Urstämme der Menschen zu wandern begannen.

Aber sind denn die aus ihren Ursprungslanden auswandernden Menschenscharen bei ihrem rassischen Urcharakter geblieben? Haben sie nicht vielmehr volkliche Prägungen angenommen? Wie verschieden sind schon allein die Völker Europas! Das gleiche nordische Blut hat nicht verhindert, daß die Deutschen, die Dänen, die Niederländer, die Schweizer, die Schweden und die Norweger andere und andere Wesensprägung zeigen. Man sage nicht, das rühre daher, daß sich die erobernden germanischen Stämme mit der Urbevölkerung ihres gegenwärtigen Heimatlandes gemischt hätten. Denn diese ist vernichtet oder vertrieben worden. Ebenso gering ist der Prozentsatz etwa eingewanderten fremden Blutes.

Folglich müssen sich, da eine Veränderung der Keimmasse außer Betracht bleibt, jene verschiedenen Volkscharaktere unter dem Einflusse von Landschaft und Geschichte gebildet haben.

Immerdar gleichmäßig wirkt die Umwelt auf die Bewohner desselben Landstriches, und gleichmäßig ist ihre Einstellung darauf. Gleichmäßig hat sich auch ihr geschichtliches Erleben in die Seelen derer, die vom gleichen großen Schicksal ergriffen worden sind, eingegraben. Das genügt, um zu verstehen, wie sich Menschenstämme gleichartigen Ursprunges zu verschiedenen Volkstümern entwickelt haben.

Diese Entwicklung kann nur eine gleichmäßige Veränderung der Seelen gewesen sein, vorausgesetzt, daß seelische Veränderungen einen weiteren Spielraum haben als körperliche. Denn nach der Weismannschen Theorie ändern sich in geschichtlichen Zeiten die Erbanlagen nicht mehr.

Wie wenn die Auswanderer dieser Völker in andere Länder kommen und dort ansässig werden? Wird dort in Söhnen und Enkeln, auch wenn sie ihre physische Art bewahren, das heimische Wesen fortblühen, oder verschwindet es aus den Seelen, weil die Wellen anderen landschaftlichen, anderen geschichtlichen Erlebens, anderen Brauchtums, anderer Sprache an sie heranbranden? Wir haben Beispiele sowohl für das eine (die Iren in den Vereinigten Staaten), wie für das andere (die Deutschen in den Vereinigten Staaten). Auf die rassische Festigkeit des Keimplasma wird man sich schwerlich verlassen dürfen. So wenig diese verhindert hat, daß sich unter den einstmals neuen Einflüssen von Landschaft und Geschichte verschiedenes Volkstum gebildet hat, ebensowenig kann es verhindern, daß das volkliche Wesen der Fremde im Laufe der Zeit in die Seelen der Ausgewanderten einkehrt. Es müssen seelische Bande sein, die das heimische Wesen erhalten, und seelische Entwurzelungen, die es verschleudern.

Frobenius ist davon überzeugt, daß sich das Wesen der Menschen notwendig verändere, wenn sie in andere Erdstriche verpflanzt werden. Das Keimplasma spiele keine Rolle. Es mag von Anfang an unveränderlich geblieben sein oder sich verändert haben. Die Entstehung der Rassen komme nicht auf Rechnung von Umformungsvorgängen im Keimplasma, sondern gründe in der seelenmächtigen Wirkung des „Paideuma“.

Frobenius nimmt an, daß es eine Weltseele, richtiger wohl zunächst „Erdseele" gebe, die, den verschiedenen Landstrichen der Erdoberfläche entsprechend, in sich die Anlage berge, verschiedene Teilseelen aus sich herauszugliedern. Diese erwachen in Berührung mit dem menschlichen Seelenleben. Im besonderen weckten die in den menschlichen Seelen auftretenden Umweltempfindungen, am meisten die landschaftlichen, die Kräfte der darüber ausgebreiteten Erdseelenregion zu verstärktem Leben, das nun seinerseits übermächtig das weitere Seelenleben der betreffenden Menschengruppe bestimme. Das sei das „Paideuma", jene „durch den Menschen hindurch Gestalt gewordene Übersinnlichkeit der Umwelt", von der wir vorhin gehört haben. Das Paideuma zwinge den Menschen in seinen Bann und beherrsche ihn so vollkommen, daß keiner ihm entgehen könne, daß sich der Mensch nur im Sinne des ihm zugewachsenen Paideuma zu entwickeln vermöge. In Kunst, Sitte, Religion, sozialer Kultur präge sich dasselbe Stilgesetz aus. Das Straßburger Münster konnte so nur in Straßburg, die Hagia Sofia nur in Konstantinopel erwachsen. Daher komme es, daß alle kulturellen Erscheinungen Ausdrucksform eines selbständigen Organismus seien. Dieser Organismus sei eben die Kultur, die nicht von Menschen geschaffen sei, sondern im Menschen lebe, ihn durchlebe. Wesen und Charakter eines Volkes seien kulturmorphologische Bedingtheiten.

Wir sehen, die paideumatische Kulturseele hat genau die wurzelhafte Art, die die Romantiker ihrer Volksseele zusprachen. Als die unindividuelle bewußtlose Wesenheit, die sie ist, *ist* sie für Frobenius die im ganzen Volke gleichmäßig wirkende *Volksseele*, von deren Art sich das individuell schaffende Genie, das von hohen Ideen erfüllt ist, wesentlich unterscheidet.

Frobenius kennt den Unterschied des geistig-ideenhaften und des bloß seelischen Lebens. Er ist sich klar darüber, daß die höhere Kultur der Völker, in der nach Hegel der *Volksgeist* wirkt, nicht mit dem unbewußten Wirken der paideumatischen Kulturseele auf eine Stufe gestellt werden kann, daß in den Sonderleistungen des schöpferischen Genies etwas

Neues vorliegt, das sich nicht vergleichen läßt mit den gleichmäßigen Stilformen, welche das in allen unbewußt schaffende Paideuma hervorbringt. Trotzdem sieht er das Aufkommen von Ideen nicht in der willenhaften Entscheidung von Persönlichkeiten begründet, sondern schiebt es kurzerhand auch in das Leben des „Paideuma" hinein. Der Unterschied im ideell durchlichteten Schaffen des Genies und dem triebhaften Schaffen der Tausende komme, so erklärt er, auf Rechnung zweier aufeinanderfolgender Stadien im Leben der paideumatischen Kulturseele. Damit trägt er Riß und Zwiespalt in seine Paideuma-Lehre hinein. Die alte Verwechslung der Romantiker, Trieb und Geist auf eine und dieselbe Art von Überseele zu beziehen, kehrt bei ihm wieder.

Namentlich in der ersten Periode einer Kultur, so hören wir, sei es erstaunlich, wie sehr es die den Menschen durchlebende paideumatische Seelenhaftigkeit vermöge, einen einheitlichen Stil zu bilden, der in allen Kulturäußerungen wiederkehre. Da seien die Menschen Kultur und machten nicht Kultur. Da wirke unbewußt die Entelechie des Ganzen. „Frühe und schlafende Kulturen kennen keine Stilwidrigkeiten ... in verblüffender Folgerichtigkeit baut sich auf dem Knochengerüst organisch zusammengehöriger und zusammengreifender Anschauungen und Institutionen das Leben mit seiner Unzahl von Kleinigkeiten auf, die nach den verschiedensten Richtungen variieren können und so den einzelnen Typen Charakter und Individualität verleihen, ohne daß die Lebensfunktionen davon irgendwie in ablenkendem Sinne beeinflußt werden. Die Grundlagen der Lebenshaltung sind ebenso wiederzuerkennen in religiösen wie in sozialen Bindungen; Technik und Kunst gehören bedingungslos in die Gesamtheit, wie Sitte und Recht. Nichts bereitet Widerspruch. Alles ist gewachsen, nichts ist gemacht. Alles ist hier, wie in der Natur, natürlich." Auch der Staat. Jedes Volk als Träger einer Kulturform weist eine angeborene Strukturbildung auf. Die soziale Strukturform eines Volkes könne eigentlich keine andere sein, als die der Kulturform des Volkes entsprechende. Solche soziale

Struktur nennen wir „Staat". Der natürliche Staat sei die natürliche soziale Struktur der Kulturform.

In späteren Zeiten, fährt der Frankfurter Gelehrte fort, konzentrierte sich die Genialität des Paideuma in einzelne Persönlichkeiten, die im Rahmen des Gesamthabitus ihren persönlichen Stil darlebten und verbreiteten. Auch das gehöre zum Leben der Kulturseele. Diese müsse ihre Organität steigern, indem sie sich gliedere. Gliederung sei das Verfahren, Mittel zu gewinnen, um sich selbst zu vollenden. Zuerst Gemeinseele, die alle gleichmäßig bindend durchlebe, werde sie später zu ungebundenem Individual-Paideuma und Volks-Paideuma.

Die Erscheinung einer Zweischichtenbildung sei das, was alle sog. Kulturvölker vor den Primitiven auszeichnet, vom alten Ägypten an bis zu uns hinauf. Das alte Ägypten hatte neben dem Sternentempel des Gottes die Lehmhäuser des Volkes; die Antike neben ihren Märchen und Fabeln die philosophischen Systeme und großen Dramen, der Okzident neben der Fuge das Volkslied. „In der unteren Schicht lebt das Paideuma einer älteren Periode weiter, lebt und wirkt dämonisch fort und fort. In der oberen Schicht, in der sich die Ideale als monumentale Ichbildungen einstellen, geschieht es, daß besondere Ideen in besonderen Persönlichkeiten auftreten, daß diese Ideen dann durch Beispiel und Mitteilung innerhalb der oberen Schicht weiter um sich greifen und dadurch dieser oberen Schicht das Bild einer reichen Gliederung geben, gegenüber dem einheitlichen Aufbau einer unteren Schicht." Das eben sei das differenzierte Leben der Volksseele. In der niederen dämonischen Schicht wirke das Paideuma, die Entelechie jedes Kulturkreises, massig und unbewußt. In der geistigen Schicht, der Schicht der Persönlichkeiten, nehme es das bewußte Leben der Ideen an. Das dämonisch bestimmte Volksleben sei gleichsam der Rumpf, über den sich vielgliedriges, ideenbestimmtes Persönlichkeitsleben aufgipfele. Aber, so heißt es, „die dämonischen Seelenkräfte der unteren Schicht sind und bleiben überall die Wurzeln des Paideuma, im Volk, wie in den Einzelnen".

Von jenen Ideen entwirft Frobenius ein reichlich phantastisches Bild. Sie sollen aus dem Welt-Paideuma stammen, als überindividuelle geprägte Formen in die Kulturseelen hineintreten und sich lebendig entwickeln, indem sie individuelle Seelen ergreifen. Jedenfalls sind sie nach ihm etwas Seelenhaftes dennoch Unvergängliches. Frobenius nennt sie lebendige Elemente des Paideuma, die sich von Zeit zu Zeit in Begriffen verkörpern und dann, während der Periode der Auswirkung ihrer begrifflichen Formen, in einem Schlafzustand verdämmern, der einer Erstarrung gleicht. Ideen sind also paideumatisch lebendige Wirklichkeit, Begriffe sind paideumatisch starre Tatsachen. Die Begriffe sind als Verkörperungen der Ideen und im Gegensatz zu diesen vergänglich, wie etwa alle Ausscheidungen des Stoffwechsel-Prozesses. Sie stellen gewissermaßen die sich ununterbrochen von innen erneuernde und alternde, von außen abfallende und verfallende Hülle der Ideen dar. Eine solche lebendige Idee sei einst auch die Idee des Staates gewesen. Bei uns sei der Staat nicht mehr Idee, sondern Begrifflichkeit und zwar veraltete, verbrauchte, vermodernde Begrifflichkeit geworden.

Wohlgemerkt, die Begriffe altern nach Frobenius, nicht die Ideen. Die Ideen können wohl verdämmern und erstarren, aber wirken im Hintergrunde immer erneuernd auf die Begriffe. Es komme nur darauf an, daß sich die Völker von der Begrifflichkeit immer wieder zur unvergänglichen Idee zurückfänden, eine ewige Aufgabe, eine ewige Jugendbewegung in ihnen.

Andererseits schreibt Frobenius: „Die Ideen gehören einer bestimmten, verhältnismäßig kurzen Periode des Menschen- und Völkerlebens an.“ Mindestens sei ihr Vorkommen im Kulturleben auf die jugendliche Periode beschränkt, wogegen bei genialen Menschen die Ideen bis ins hohe Greisenalter lebendig bleiben könnten. „Das Paideuma ist zwar organisch, geht aber im Greisenalter vom idealen in den senilen anorganischen Zustand über“ oder „Solange die Ideale die Tatsachenwelt harmonisch beherrschen, bleiben sie lebendig. Aber unter dem massenhaften Anschwellen der verstandesmäßigen Tatsachen,

der praktischen Erfahrungen, der zweckmäßigen Entschlüsse, kurz dessen, was man die Intelligenz nennt, gehen sie zugrunde."

Das sind sehr zwiespältige Äußerungen. Dadurch daß Frobenius das Wesen der Idee und Ideale rein seelenhaft bestimmt, daß er sie als unbewußt wirkende organische Kräfte auffaßt, gerät er auf Irrwege. Ideen gehören nicht in den Kreis des Seelischen, sondern des Geistigen. Daß das ein besonderer Kreis ist, hatte Frobenius gefühlt, indem er in den höheren Kulturen von der Schicht des Gemeinseelischen abhebt die Schicht der ideenbewegten Persönlichkeiten, von denen her sich das schöpferisch gestaltete und reich gegliederte Volkspaideuma erzeuge. Aber es ist hier nicht so, daß sich ein höheres Stockwerk auf einem niederen aufbaut, sondern daß etwas ganz Neues, etwas Axiologisch-Geistiges die Volksseele durchlebt. Gerade derartiges will die „Gesellschaftsphilosophie" von Othmar Spann zur Geltung bringen. In ihr mischen sich theologische Nacherinnerungen mit Hegels Lehre vom „objektiven Geist".

§ 17. Der Universalismus von Othmar Spann[1])

Spann nennt seine Lehre „Universalismus". Der „Universalismus" oder „Übersubjektivismus", so erklärt er, sei eine uralte Denkweise. Er bedeute eine von zwei grundsätzlichen Arten, die gesellschaftlichen Erscheinungen aufzufassen. Die eine sei der soziologische Individualismus als gesellschaftliche Einzelheitslehre, die andere sei der soziologische Universalismus als gesellschaftliche Ganzheitslehre. Wer die Gesellschaft als eine eigene überindividuelle Wirklichkeit auffasse, die den gesellschaftlichen Betätigungen der Einzelnen vorangehe, der sei „Universalist". Dieser Universalismus wird sogleich mit einem Doppelgesicht eingeführt, als „Gezweiungs-Universalismus" und als „Ganzheits-Universalismus".

Der Gezweiungs-Universalismus! Von ihm heißt es: „Die Realität der Gesellschaft liegt nicht in der Summierung

---

[1]) Über Spann siehe auch oben S 480ff.

der Einzelnen, ... sondern in jener eigenartigen Daseinsweise des menschlichen Geistes, die in dessen geistiger Gegenseitigkeit und wesenhafter Verbundenheit mit dem anderen Geiste, mit dem anderen Menschen, gegeben ist, in der Gemeinschaft." Die gegenseitige Anfeuerung und Auferwekkung, die wechselweise Entwicklung aneinander, die weit über mechanisch-nützliche Vereinshilfe hinausgehe, werde zum schaffenden Prinzip des Einzelnen, zum geistig-moralischen Geburtshelfer. „Der Einzelne wird nur in der Gezweiung. Damit sind beide Gezweiten Glieder eines Ganzen." Aber dieses Ganze kann ohne die Glieder nicht erscheinen. Sie brauchen ihre innere Freiheit und Selbständigkeit nicht zu verlieren. Ihnen kommt Eigenleben zu.

Spann erläutert seinen Gezweiung-Universalismus an einem Ausspruche Fichtes in den „Grundlagen des Naturrechts". „Sollen Menschen überhaupt sein, so müssen mehrere sein ... Sobald man diesen Begriff des Menschen vollkommen bestimmt, wird man von dem Denken des einen aus getrieben zur Annahme eines zweiten, um den ersten erklären zu können."[1]) Bei Hegel fehle der Begriff der Gezweiung. Darum vermöge er Würde und Wert des Einzelnen, der Individualität, nicht immer zu retten.

Spanns Begriff der Gezweiung nimmt also im Anklang an Hegel die Gesellschaftlichkeit des Einzelnen, seine auf Gemeinschaft gestellte Natur, zur Grundlage. Das ist durchaus richtig, im übrigen nichts Neues und Entscheidendes. Denn auch für den soziologischen Individualismus kann der Mensch nur in der Vergesellschaftung Mensch werden. Er muß, so heißt es dort, in konventionellen, vertragsmäßigen Beziehungen leben und kann nur in diesen sein Menschentum zur Persönlichkeit entwickeln. Für den soziologischen Individualismus sind die Beziehungen von Menschen zu Menschen nichts als Wechselbeziehungen vom Einzelnen zum Einzelnen herüber. Spann dagegen läßt sie nicht als Wechselbeziehungen

[1]) Auch Platos Eros-Auffassung (Gemeinschaft der Jünglinge) hätte als ein unmittelbares Beispiel von „Gezweiung" genannt werden können.

gelten, sondern es seien gliedhafte Beziehungen in einem Ganzen. Auch hierin kann der Individual-Soziologe zustimmen. Er kann zugeben, daß alle menschlichen Beziehungen als gliedhafte Beziehungen innerhalb eines gedachten Ganzen ausgerichtet seien. Aber das Ganze der Menschen einer Gemeinschaft trete doch nicht persönlich unter sie und gliedere diese Beziehungen, ja womöglich die Einzelnen selbst, aus sich heraus!

Hören wir hierüber den Autor der „Gesellschaftslehre" an! Es handelt sich jetzt um seinen Ganzheitsuniversalismus. Der Ganzheits-Universalismus Spanns geht von dem Begriffe der Gesellschaft als einer geistigen Ganzheit aus, deren geistige Glieder bloß die Einzelnen seien. Er beruht auf dem Satze, „daß das Ganze vor und über den Einzelnen, den Teilen ist". „Daß der Einzelne, für sich betrachtet, überhaupt nicht existiert, daher auch als geistige Existenz nicht autark ..., erst die Gesellschaft die ihm Leben gebende Ganzheit sei, — das ist der grundlegende und methodologisch entscheidende Gedanke des Universalismus."

Spann meint das natürlich nicht so, als ob das Ganze in der Art eines persönlichen Wesens aufträte. Das persönliche Wesen wird noch kommen, aber es wird vorerst zurückgeschoben. Denn das gesellschaftliche Ganze sei seinerseits eingegliedert in ein noch umfassenderes Ganzes, dieses wiederum in ein noch umfassenderes Ganzes usw., bis — Gott erreicht ist.

Lassen wir diese Metaphysik noch beiseite! Wesentlicher ist, was wir rein soziologisch über die Untergliederungen des gesellschaftlichen Ganzen hören!

Die Ausgliederung des gesellschaftlichen Ganzen nach unten, schreibt Spann, „vollzieht sich nicht unmittelbar von der allgemeinen Ganzheit zum konkreten Gliede, sondern durch bestimmte Grundinhalte oder Teilganze hindurch, welche gleichsam die Organsysteme der Gesellschaft bilden. Religion, Wissenschaft, Kunst, auch die Wirtschaft, sind solche Grundinhalte oder Teilsysteme des objektiven Geistes. Erst innerhalb der Teilganzen können dann — und selbst da nur durch geschichtete Stufen und Unterstufen hindurch — die ein-

zelnen Menschen und ihre Handlungen, die letzten Glieder, ausgegliedert werden. Darum besteht die geschichtliche Gesellschaft nicht aus einzelnen Menschen, die religiös sind, die wissenschaftlich, künstlerisch oder wirtschaftlich tätig sind, d. h., die von sich aus glauben, denken, gestalten, wirtschaften; sondern sie besteht aus Menschen, die als Glieder einer Religionsgemeinschaft, einer Wissenschafts-, einer Kunstgemeinschaft, einer Wirtschaftsorganisation, das heißt eines Betriebes, tätig sind. Kurz, sie sind tätig nur als Glieder der in bestimmten Stufen erscheinenden Teilganzen eines geschichtlichen Gesamtgeistes."

Vortrefflich! Wir erkennen die Spuren Hegels. Doch lesen wir weiter! In jedem dieser Teilganzen gebe es einen übereinzelhaften Sinn, der das staatliche, soziale, kulturelle und wirtschaftliche Erleben der Einzelnen speise. Spann nennt ihn das „Über-Dir". Es sei „ein Erstwesentliches, Überindividuelles, ein Sinnvolles, Zweckhaftes und Geistiges, ein Vorgegebenes", von dem alle gesellschaftlichen Erscheinungen abzuleiten seien. Nicht könne umgekehrt dieses Über-Dir, der „objektive Geist", vom Einzelnen abgeleitet werden, indem er etwa als die Summe der Gedanken aller Einzelnen bestimmt würde, oder als die Ergänzung der Gedanken aller Einzelnen durcheinander; vielmehr sei er begrifflich vor dem Einzelnen. „Der Einzelne ist geistig nur durch ihn und in ihm, wird mit seinem geistigen Inhalt erfüllt", — jedoch nicht mechanisch, sondern kraft eigener, von „Eingebung" erfüllter Schaffenstat des Einzelnen.

Spann unterscheidet ein metaphysisches und ein gesellschaftliches Über-Dir. Das metaphysische Über-Dir sei nichts anderes als die Ideenwelt. Es gibt nach Spann ein objektives Ideenreich, dessen oberste Spitze Gott sei. Gott sei die höchste übergesellschaftliche Ganzheit, von der der gesamte Geistesinhalt der Gesellschaft „ausgegliedert" werde.

Damit stehen wir bei Spanns Metaphysik. Hier lenkt Spann von Hegel hinweg in theologisch-platonische Bahnen ein. Er lebt ganz in statischen Vorstellungen von seiender Göttlichkeit, von seienden Ideen. Nur bemüht er sich, vom reinen Für-

sichsein der platonischen Ideen zugunsten seines Begriffes vom soziologischen Über-Dir abzurücken. Man habe, tadelt er, meist den Fehler begangen, das Über-Dir lediglich als ein solches Metaphysisches, das über den Einzelmenschen walte, darzustellen. Die Ideenwelt wirke aber nicht wie eine Summe atomistischer Einzelideen auf die Menschen als Einzelne; sondern sie wirke als Einheit, als Reich, als Gesamtganzes auf die Einheit der Menschen, auf die Gemeinschaft. Erst durch die Gemeinschaft hindurch wirke sie auf die Einzelnen, sie wirke auf sie als auf die Glieder der Gemeinschaft. Wenn das metaphysische Über-Dir in jedem Menschen unmittelbar und einzeln wäre und wirkte, dann ergäbe sich daraus niemals ein gemeinsames gesellschaftliches Über-Dir. Überall, wo der Schöpfer den einzelnen geschaffenen Wesen je als Einzelnen unvermittelt gegenüberstehend gedacht werde, wäre eine individualistisch-atomistische Auffassung der Gesellschaft und der Welt unvermeidlich. Denn dann schüfe Gott eigentlich keine Welt, sondern viele einzelne Dinge, keine Menschheit, keine Gemeinschaft, sondern viele einzelne Menschen.

Das gesellschaftliche Über-Dir, fährt Spann fort, „wird nur gewonnen, indem das metaphysische Über-Dir nicht als ein atomistisches Nebeneinander von schöpferischen Einflüssen auf einzelne Menschen und Dinge verstanden wird, sondern als eine Gesamtganzheit fortdauernder schöpferischer Einflüsse auf die Gesamtganzheit der Menschen. Wir selbst, wir Menschen und unsere Handlungen, werden in diesem geistigen Gliedbau als die letzten Glieder ausgegliedert, als die konkret sichtbaren Einzelerscheinungen der Gesellschaft".

Spanns Ausgliederungslehre führt zu unannehmbaren Folgerungen. Spann warf (s. oben) Hegel vor, daß er Wert und Würde der Einzelnen, der Individualität, nicht zu retten vermöge. Aber welches ist die Rolle der Einzelnen bei ihm selbst? „Die objektive Idee", schreibt er, „ist nur eine Möglichkeit, die wir selbst erst zu subjektiver Wirklichkeit umbilden müssen." Andererseits: „der Einzelne wird erst durch und in Gemeinschaft. Er ist vor Eingehen in diese nur eine bloße Möglich-

keit". Hiernach kann für selbstschöpferisches Wirken der Einzelnen nichts übrig bleiben. Alles geistige Erleben wird in sie hineingegliedert, und zwar kann es in alle nur mit dem gleichen Inhalte hineingegliedert werden. „Nicht jeder Einzelne hat ein Über-Dir je für sich, ein besonderes Über-Dir. Dasselbe Über-Dir ist zugleich in vielen Einzelnen und begründet jene Gesamtheit, deren Glieder wir sind." Alle Äußerungen der Einzelnen können daher nur von derselben gleichförmigen, vom objektiven Geist ihrer Gemeinschaft bedingten Art sein. Spann fordert uns auf, an die ägyptische, griechische, mittelalterliche Kultur zu denken, „die alle verschieden, aber doch jede ein objektives Ganzes waren. Sollten hier lauter einzelne Menschen sich so bestimmt haben, daß sie in jede Kultur hineinpaßten?" Eine merkwürdige Frage! Die Kultur jener Völker, im Stile ihrer Rasse geformt, ist doch erst in ihren Seelen geworden! Wir hören statt dessen „Nur die gegenteilige Ansicht hat Sinn, daß die Einzelnen jeweils von dem Geiste des Ganzen bestimmt waren, diesen stets in ihrer individuellen Weise darstellten und sich darin das Ewige erbildeten".

Was heißt hier „in ihrer individuellen Weise?" Vergeblich betont der Wiener Soziolog, daß diese „Aktuierung des objektiven Geistes" nicht ohne das Eigenleben der Glieder möglich sei. Es ist bei Spann, wie wenn sich derselbe Wein in verschiedene Gläser aus einerlei Stoff ergießt. Da gibt es zwar Unterschiede der Form und der Größe, aber alle Gläser werden vom gleichen Weine erfüllt. Das schöpferische Geistesleben sieht anders aus! Der schöpferische Einzelne ist wie ein Gefäß, das immerhin von derselben Stoffart ist, wie andere Gefäße und sich von ihnen nur durch seine Gestalt unterscheidet, in dem sich aber der Wein der Ewigkeit aus immer neuen Quellen öffnet. Oder auch: sie sind wie Bienen, die in derselben Art, wie andere Bienen ihres Stammes, ihren Blütenstaub aus besonderen Blüten saugen.

Der Wiener Soziologe kann das nicht verkennen. Er spricht von „Eingebungen". Aber Eingebungen, die nur den Einzelnen geschenkt werden? — diese Wendung fällt ganz aus dem Rahmen seiner Gesellschaftsphilosophie heraus. Er

selbst betont ja immer wieder das Typische in der Art, wie sich in bestimmten Gemeinschaften der objektive Geist verwirklicht. Dieser erscheint dabei lediglich als eine stilbildende Gesamtlebendigkeit, die nach Art der Volksselen oder Kulturseelen alle Einzelnen umfaßt und durchdringt. Hier aber handelt es sich um geistige Inhalte. Spann läßt beides ineinander übergehen. Der „objektive Geist" gibt ihm sowohl den für alle Einzelnen der Gemeinschaft geltenden geistigen Gehalt her, wie die Stileinheit, mit der sich jener geistige Gehalt in die Seelen der vielen verflößt.

In Wahrheit ist jener geistige Gehalt keine vorgegebene Größe. In Tausenden von schöpferischen Einzelnen des Volkstums erzeugt er sich erst. Spann erwähnt einmal die Idee des Griechentums. „Was die Idee des Griechentums im Himmel macht, wissen wir nicht. Aber wie sie sich in der Geschichte und Gesellschaft darlebt, davon können wir sprechen. Das Griechentum als objektiver Geist, als geschichtlich gewordene Idee einer bestimmten Gemeinschaft, kann nur durch die Wirklichkeit der Geschichte erkannt werden". Was besagt diese Äußerung? Die Idee des Griechentums ist in einem Ideenreiche von Ewigkeit her vorhanden und von Gott in die von ihm geschaffene Gemeinschaft der griechischen Menschen hinein ausgegliedert worden. Nur wir wissen nicht, was sie dort bei Gott macht. Für uns tritt sie erst im Laufe der griechischen Geschichte hervor. Tritt hervor? Oh nein! Nur das kann hervortreten, was vorher schon ideell da war, wie nach Spann die Idee des Griechentums bei Gott. Aber sie war vorher überhaupt nicht da, ehe es griechische Staatsmänner, Philosophen, Dichter und Künstler gegeben hat, die im Gefäße ihrer griechischen Rasse und des dadurch bedingten gemeinsamen Stiles jeder mit seiner Eingebung aus der Ewigkeit die geistige Gestalt des Griechentums erst geprägt haben.

So reicht auch Spanns Gemeinschaftsphilosophie nicht weiter als die Lehre von den Volksseelen. Von seinem „objektiven Geist" bleibt nur die stilbildende Größe zurück. In sie fließt ein, was die Einzelnen eines Volkstums geistig schaffen.

Es gibt keine ewige Idee des Griechentums oder des Deutschtums, ehe es nicht griechische und deutsche Menschen gibt, die in der durch ihr Blut und ihre Landschaft bedingten Stilform das Ewige nacherleben, das sich im Schaffen ihrer großen Männer hervorgelebt hat.

§ 18. Volksseele und Landschaftsseele

Unsere Übersicht hat gezeigt, daß es zwei Wege gibt, den Begriff von Überwesenheiten in die Gemeinschaftsphilosophie einzuführen. Die einen sprechen von Volksseelen bzw. Rassenseelen, die anderen sprechen von dem geistigen Über-Dir. Jede dieser Annahmen soll begreifen lassen, einmal woher die Gleichmäßigkeit im leiblich-seelischen Verhalten von Volksgenossen kommt, andererseits, wie sich geistiges Leben in einem Volkstum entzünden kann, zumal solches von der Art der Vaterlandsidee, die, durch irgendeinen Anlaß geweckt, wie ein Feuer um sich greift und sich über tausend Einzelne ausbreitet.

Der Unterschied jener beiden Wege trat uns in den Lehren von Frobenius und Spann entgegen. Der Frankfurter Gelehrte gab dem Begriffe der Volksseele eine neue Wendung, indem er ihre Geburt aus der Landschaft stark betonte. Der Wiener Gelehrte gab dem Begriffe des Volksgeistes eine neue Wendung, indem er ihn als eine Ausgliederung aus dem göttlichen Geist aufzufassen versuchte. Man kann in letzterem Versuche, wenn man will, eine nähere Ausführung von Lagardes Gedanken erblicken, daß die „Nationalität" eines Volkes der Ideenatem Gottes in ihm sei. Aber sowohl Lagarde wie Spann verzeichnen das religiöse Element, von dessen Gegenwart im Gemeinschaftsleben sie überzeugt sind. Ihnen fehlt die Wurzel deutschen religiösen Denkens, wie sehr Lagarde solches fordert. Wir werden später sehen, welches die metaphysische Wurzel volklichen Geisteslebens ist. Zuvor ist zu untersuchen, wie weit man mit dem Begriff der Volksseele (bzw. der Rassenseele) auskommen kann. Dafür ist es nötig, die Paideuma-Lehre von Frobenius straffer zu gestalten.

Das Bemerkenswerte in den Ausführungen von Frobenius ist die Weise, wie er das Verhältnis von Volksseele und Landschaftsseele bestimmt. Aber wie übertreibt er! Der Anteil des Landschaftlichen überwiegt bei ihm nicht nur weitaus den blutsmäßigen und den geschichtlichen Einschlag im Leben der Volkstümer, sondern er läßt die beiden letzteren Einflüsse ganz von dem Übergewicht des Paideuma aufgesogen werden.

Könnte man nicht, sofern man überhaupt die Annahme von Überseelen zuläßt, darlegen, es gebe in jedem Volkstum ein überindividuelles Leben, das sich nährt sowohl aus den Besonderheiten der Landschaft, die das Volk bewohnt, wie aus den Kräften seiner angeborenen Blutsart? Es bliebe dann immer noch eine besondere Frage, wie es mit dem geistig-geschichtlichen Leben in den Volkstümern steht.

Frobenius hatte recht, auf dem Boden seiner Grundanschauung von der Existenz einer Weltseele, oder, richtiger, da es sich nur um unsern Planeten handelt, einer „Erdseele" auszugehen. Man steht dann in der Nähe von Gustav Theodor Fechner, der dergleichen gelehrt und geistvoll ausgeführt hat. Die Erdseele ist ihm eine Ganzheit, die sich in die Seelen der einzelnen Menschen, Tiere und Pflanzen gliedert und untergliedert. In deren Leben lebe die Erdseele hinein, so etwa wie bei uns das Leben der Zellen in das Gesamtleben unseres Organismus eingeordnet sei. Von einer „Volksseele" steht bei Fechner nichts. Aber es ist klar, daß man nur auf dem Boden seiner Philosophie zum Verständnis einer solchen gelangen kann.

Unter der Voraussetzung nämlich, daß in die menschlichen Seelen eine Erdseele hineinlebt, geschieht innerhalb der letzteren etwas Ähnliches, wie wenn sich Allgemeinvorstellungen in unserer Seele bilden. Aus vielen Einzeleindrücken derselben Art, z. B. aus meinen Wahrnehmungsbildern von Müller, Schulze, Lehmann schlägt sich in meinem Gedächtnis ein Allgemeinbild nieder, das das Übereinstimmende aller dieser besonderen Wahrnehmungen in sich vereinigt. So entsteht in mir eine Gesamtvorstellung „Mensch", und zwar würde das Gesamtbild, sofern ich nur Menschen derselben Familie,

derselben Landschaft, derselben Rasse wahrgenommen habe, und es sich aus diesen Wahrnehmungen ablagert, die gemeinsamen Züge dieser Art Menschen tragen. Man darf es darum nicht etwa mit dem objektiven Begriff „Mensch", der allgemeingültig ist, verwechseln. Jene blinde Vorstellung „Mensch" bildet sich aus subjektiven Eindrücken, die gerade dieser Beobachter von dem Menschen seiner Umgebung erfahren hat.

Ähnlich, wie es unserm Gedächtnis mit der Gesamt*vorstellung* gleichartiger Einzelmenschen geschieht, die wir wahrnehmen, geht es der Erdseele, wenn wir bei ihrer Annahme bleiben, mit dem *Leben* der blutsverwandten Menschen, das in sie hineinlebt. Die gemeinsamen Züge dieser Lebensäußerungen schwingen immer wieder in die Erdseele hinein und erregen sie zur Hervorsonderung einer Gliedseele, deren Lebensgesetz diese gemeinsamen Züge verdichtet in sich aufnimmt. Das ist die „Volksseele", die „Kulturseele" nach Frobenius, deren Schwingung sich nun ihrerseits den Einzelseelen mitteilt, in ihnen die Empfindungen ihres gemeinschaftlichen Wesens belebt und sie zu gemeinsamen Funktionen anregt. Es kommt hinzu, daß auch die Eindrücke der Landschaft, in der die artverwandten Menschen wohnen, gleichmäßige Erregungen in den Einzelseelen herbeiführen. Folglich wird auch von diesen gleichmäßigen Erregungen her, die die zusammenwohnenden Einzelseelen empfangen, gleichfalls ein Beitrag in die Struktur jenes Erdseelenteils, jener in der Erdseele sich bildenden Gliedseele, eingehen, die wir mit einer Gewebeseele verglichen hatten, deren Einzelzellen wir selbst sind.

Diese Gliedseele ist die „Volksseele". Sie bildet sich also in der Erdseele von den in sie hineinlebenden menschlichen Einzelseelen her, um dann wiederum als das seelische Ganzheitsgebilde, das sie in der Erdseele geworden ist, die menschlichen Einzelseelen zu durchleben.

Bei dieser Theorie ist stillschweigend vorausgesetzt, daß die Einzelseelen, aus deren übereinstimmendem Hineinleben in die Erdseele sich eine Gesamtentelechie entwickelt, nicht

zueinander isoliert eingestellt seien. Es braucht zwischen ihnen keine innere Nähe zu bestehen, so daß sich Du zum Du neigte. Genug, daß noch nicht bei ihnen das Fürsichseinwollen erwacht ist, welches die Seelen in Ich und Ich und Ich zersplittern würde. Der Ichsinn, mit dem sich die Seelen innerlich voneinander absetzen, ob sie auch durch gemeinsames Blut und gemeinsame Umwelt äußerlich noch so übereinstimmend geprägt sind, würde verhindern, daß sich eine Gesamtentelechie in der Erdseele bildet.

Man könnte an Unterschiede im Leben der Tiere denken. Bei den einen entwickeln sich förmliche Staaten, andere leben gesellig in Herden, noch andere schweifen einsam, von ihren Artgenossen abgetrennt. Dort bei den Ameisen und Bienen, gibt es deutlich ein überindividuelles Leben zwischen ihnen, das schwächer bei den Herdentieren ausgeprägt ist, um bei den Raubtieren ganz auszufallen. Im Menschen sind alle Anlagen vereinigt, die des Raubtiers, des Herdentiers und des Zoon Politikon. Hätten die Menschen nur Raubtierinstinkte, so gäbe es zwischen ihnen keine Volksseele. Der Bildung solcher im überindividuellen Erdseelenleben wirkte immerfort die sich isolierende Gesinnung der Einzelnen entgegen. Aber so ausgeprägter Egoismus von Einzelnen gegenüber Einzelnen (es handelt sich hier nicht um den Kampf von Stämmen gegen Stämme) scheint nicht an der Wiege des menschlichen Geschlechts gestanden zu haben. Die gesellige Anlage überwog, so daß sich ungestört die Bildung überindividueller Gesamtentelechien für die Menschenhaufen, die in sich zusammenhielten, vollziehen konnte. Gewiß brachen die egoistischen Triebe bei den einzelnen oft genug auf, aber sie bedeuteten keine grundsätzliche Stimmung. Man unterwarf sich stets wieder der allgemeinen Ordnung und wußte es nicht anders. Erst die steigende Intelligenz ließ bewußten Egoismus, wie auf der anderen Seite bewußten Altruismus, bewußten Idealismus, bewußten Sozialismus, entstehen. In dem Menschen, der bis dahin Zoon-Politikon war, entstand der Teufel und der Gott. Ja, man kann die Volksseele töten und in sich die Lust des Teufeltums verspüren, sie töten zu wollen.

Wo sich bewußter Egoismus ausbreitet, muß sich das Leben der Volksseelen in der Erdseele abschwächen. Sie hören in demselben Maße auf, ihrerseits in den Seelen der Einzelnen zu wirken; es müßten denn neue besondere Kräfte in die Volksseele einströmen. Die Volksseelen sind eben — so überindividuell sie sind, so sehr sie Generationen hindurch zu dauern und als solche Dauerenergien die Einzelseelen zu durchleben vermögen — keine unsterblichen Gebilde. Sie haben auch nicht die Art des Göttlichen, sondern des Seelischen. Nicht einmal die Weltseele hätte etwas mit dem zu tun, was wir „göttlich" nennen. Es war Fechners Irrtum, daß er Gott- und Weltseele verselbigen wollte. Sogar das läßt sich in Frage stellen, ob die Volksseele, als das seelische Prinzip genommen, das sie ist, das so viele Einzelseelen kosmologisch umfaßt, darum axiologisch etwas Wertvolleres ist, als die Seele des einzelnen Menschen. Schon Aristoteles stand vor einer ähnlichen Frage. Auch er glaubte an eine Erdseele, die Physis, die für ihn unbewußte Entelechie war, und die er, trotzdem sie auch die Menschenseelen in ewiger Bewegung umschloß, dennoch der bewußten Intelligenz der Menschen axiologisch unterordnete. Von meiner Philosophie aus würde die Beantwortung der axiologischen Frage davon abhängen: Kann sich Tiefe der Ewigkeit unmittelbar in dem überindividuellen Seelengebilde, das hier als „Volksseele" genommen wird, entsiegeln, oder ist diese darauf angewiesen, daß sich Ewigkeitswerte zuvor in menschlichen Einzelseelen setzen?

Mit obiger Theorie erklären sich alle die Erscheinungen, die Frobenius seinem „Paideuma" zuschreibt. Die Paideuma-Hypothese selbst bewegt sich kaum auf diesem Geleise. Mindestens klingt es so, als ob jeder Erdstrich durch sich selbst, ohne Vermittlung der Eindrücke, mit denen er auf menschliche Einzelseelen wirkt, die Erdseele zur Herausgliederung einer gleichsam über diesen Erdstrich ausgebreiteten Teilseele veranlaßt. Der tote Raum soll „Paideuma" bilden, wonach sich dann dieses wie der Geist Gottes auf die Menschen, Tiere, Pflanzen herabsenkt, die darauf wohnen. Diese Auslegung scheitert schon daran, daß es zuletzt so viele zer-

splitterte Paideumata geben müßte, als es Wälder, Berge, Meere, Steppen, Wüsten, Täler, Flüsse gibt. Wir kämen ungefähr zu jener Vorstellung der griechischen Urzeit zurück, der Schiller in den Göttern Griechenlands nachsagt: „Jene Höhen füllten Oreaden, eine Dryas lebt' auf diesem Baum, aus den Urnen lieblicher Najaden floß der Ströme Silberschaum."

Das Wesentliche bleibt, daß für die Annahme von Überseelen, im besonderen von Volksseelen, bei Frobenius ein Anhalt vorliegt, wie man sie denken könnte. Meist wird das Wort „Volksseele", „Kulturseele" gebraucht, ohne einen Versuch, es begrifflich zu sichern. Man meint damit ähnliches wie die menschlichen Seelen; leider hinkt der Vergleich in mehrerlei Beziehung.

Denn die Menschenseelen entstehen, indem geschlechtlich polare Keimzellen miteinander verschmelzen. Sie entstehen dann als eine neue Wesensmitte, um welche die Eigenschaften, die vorher in jeder Keimzelle ihrem eignen Zentrum zugeordnet waren, fortan in ihrer Gesamtheit geschart sind. Diese neue Wesensmitte beseelt die sämtlichen Eigenschaften, die die beiden miteinander verschmolzenen Zellen mitgebracht haben. Soll der Vergleich von Volksseelen und Menschenseelen gelten, so müßten die Volksseelen ihrerseits ähnlich entstehen. Sie müßten entstehen, indem sich menschliche Seelen miteinander verschmelzen. Statt dessen meint man, Volksseelen seien von selbst da, durch die Gemeinsamkeit des Verhaltens und der Anschauungen genährt, sobald Menschen gemeinsamer Abstammung zusammenleben. Das ist der eine Punkt, der bei der üblichen Annahme von Volksseelen rätselhaft bleibt.

Während ferner die neu entstehende Einzelseele die gesamten Eigenschaften der beiden Keimzellen in ihre Lebensmitte zwingt, sollen in der Volksseele nur die übereinstimmenden Eigenschaften der Volksgeschwister enthalten sein. Man fragt sich vergebens, wie die besonderen Eigenschaften der besonderen Einzelwesen aus ihr herausgefallen sein könnten. Das ist der zweite Punkt, der im dunkeln bleibt, wenn wir in

Schrift und Vortrag mit dem Worte „Volksseele" bestürmt werden.

Auf beide Fragen, wie die Volksseelen entstehen, und warum nur die gemeinsamen Züge der Volksgenossen in sie eingehen, antwortet wenigstens einigermaßen die Hypothese, daß sich Volksseelen aus der Erdseele herausgliedern, indem zwischen dieser und einer Schar von Menschenseelen Wechselwirkung einsetzt. Es geschähe in der Tat ähnliches, wie bei der Verschmelzung zweier polarer Keimzellen eine Menschenseele entsteht. Die Erdseele wäre gleichsam wie die eine, die Schar der Menschenseelen wäre wie die andere Erbzelle. Das Paideuma entspräche der neu entstehenden Einzelseele.

Auch eine weitere Ähnlichkeit zwischen Einzelseele und Volksseele kommt dieser Hypothese zugute. Erinnern wir uns[1]), daß die beiden Erbzellen, aus deren Verschmelzung die Einzelseele entsteht, blicklos und stumpf sind. Indem sie sich aber vereinigen, kommt es in ihnen zu inneren Bewegungen des Ausgleiches, der Ergänzung, der Entwicklung, in die die neue Wesensmitte richtend einzugreifen vermag. So ergreift nach Frobenius die Volksseele, geweckt durch die Berührung der menschlichen Einzelseelen und der Erdseele, richtend und bestimmend in die Schar der Volkseinzelnen ein. Das Plus von metaphysischer Kraft, das sie aus der Erdseele mitbringt, gibt ihr diesen seelenmächtigen Schwung. Die paideumatische Volksseele bringt keine neuen Inhalte in das von ihr überwuchtete Volkstum hinein. Aber sie verstärkt die gemeinsame Weise des Erlebens ins Tausendfache und übt zugleich einen Zug aus, der die Einzelseelen zusammenhält. Sie ist wie ein Magnet in der Erdseele, dessen Zug, solange der Hauptstamm des Volkes in der Urheimat verbleibt, sogar dann noch, in die Ferne wirkend, eine Weile anhalten könnte, wenn andere Scharen von Volkseinzelnen in neue Gegenden auswanderten.

Einige Regungen des Gemeinschaftslebens ließen sich allenfalls auf Rechnung solcher Volksseele setzen. Von ihrer Bewegung könnte es kommen, daß sich Gemeinsinn unter den

[1]) Man sehe oben S. 108ff.

Trieben des Menschen zeigt, das er geneigt ist, sein Volk als ein Ganzes aufzufassen, das sich in jedem Geschlechte identisch mit sich erneuere, daß sich volkliche Brudergefühle in ihm entzünden können, daß ihn das Gesicht seines Landsmannes vertrauter anmutet, als das des Ausländers. Das sind aber, wohlgemerkt, alles nur instinktive Wirkungen, die von der Volksseele ausgehen mögen. Es läßt sich nicht absehen, wie sich in ihr geistige Inhalte erzeugen könnten. Wer sich den Ideen der Wahrheit, der Schönheit, der Gerechtigkeit hingibt, kann geltend machen, daß ihn hier ganz andere Wertströme ergreifen, als es das blinde Treiben und Drängen ist, mit dem sich bei ihm die Volksseele regt.

§ 19. Volksseele und Rassenseele

Man spricht auch von „Rassenseelen"? Wie wird dieser Begriff denkbar? Was „Rasse" ist, darüber besteht kein Zweifel. Sie wird in die Keimzellen frühestens alluvialer voneinander unterschiedener Menschengeschlechter verlegt. Das Wesen dieser Keimzellen erhält sich nach der Weismannschen Theorie, so ungezählt sie sich teilen und vervielfachen, unverändert in allen Tochterzellen bis in die Gegenwart hinein, reine oder doch überwiegend reine Abstammung von den Vorfahren vorausgesetzt. Jede Rasse kennzeichnet sich durch leibliche und seelische Eigentümlichkeiten, die für alle Zukunft an ihr „unsterbliches" Keimplasma gebunden sind.

Die „Volksseele" paideumatischer Auffassung muß auch diese Eigenschaften enthalten. Sie können niemals aus ihr herausfallen, außer wenn der Volkszusammenhang aufhört. Enthielte sie diese aus dem „Blute" stammenden Eigenschaften allein, so wäre, im Rahmen des betreffenden Volkszusammenhanges, die paideumatische Volksseele mit der Rassenseele einerlei. Richtiger müßte es heißen: die Rassenseele ist dasjenige im Eigenschaftsbestande der Volksseele, was auf Rechnung der rassischen Anlagen zu setzen ist. Sie ist keine eigene, besondere Seele, sondern an ihre Stelle tritt die Summe derjenigen Lebenskeime der Volksseele, die

den gemeinsamen, vom „Blute“ bedingten Eigenschaften der Volksgenossen parallel gehen.

Aber das sind nicht die einzigen Eigenschaften der Volksseele. Sie nimmt auch die Eindrücke in sich auf, mit denen die landschaftliche Umwelt auf die betreffende Menschengruppe einwirkt, und die Weise, wie sich diese auf jene Eindrücke einstellt. Diese in die Volksseele, das ist in den dort ausgespannten Teil der Erdseele einflutenden und sich in ihn eingrabenden Züge wären der zweite, der eigentlich paideumatische Bestandteil der Volksseele.

Desgleichen geht in die Volksseele (jenen Teil der Erdseele) ein, was geschichtliches Erleben in dieser Menschengruppe an übereinstimmendem Verhalten hat wachsen lassen, nämlich, wie sie sich gegen den Andrang anderer Völker zu behaupten gelernt haben, und wie sie von großen Staatsmännern und geistigen Führern charakterlich geprägt worden sind. Die „paideumatische Volksseele“ ist also ein dreifach gestaffeltes, sich aus der Erdseele herausgliederndes Gebilde. Sie ist bluthaft, paideumatisch und geschichtlich bestimmt. Unveränderlich (solange sie lebt) ist die erste „bluthafte“ Weise ihrer Bestimmtheit, veränderlich (wenn das Volk umsiedelt) ist die zweite paideumatische, und noch veränderlicher ist die dritte geschichtliche Weise ihrer Bestimmtheit. Achtet man auf die geschichtliche Bestimmtheit allein, so hätten wir das vor uns, was man in einem berichtigten Sinne als „Kulturseelen“ bezeichnen könnte. Im berichtigten Sinne!

Es war der Fehler der Romantiker, die Kulturseelen als wertschöpferische oder von Ideen bewegte Wesenheiten anzusehen. Volksseele wurde ihnen zum Volksgeist. Davon ist in unserm Zusammenhange keine Rede. Alles schöpferische Geistesleben vollzieht sich nur in Einzelseelen. Die großen Staatsmänner und Führer werden von Ideen bewegt, nach denen sie ihr Verhalten richten. Durch ihr Wirken breitet sich ihr auf diese Ideen deutendes Verhalten unter ihren Volksgenossen aus, selbst wenn es nicht von den Ideen begleitet wird, die in jenen lebendig waren. Nur eben dies Verhalten, darin die geführten Menschenmassen übereinstimmen, findet

in der Volksseele (Erdseelenteil) Widerhall, befestigt sich in ihr und hält rückwirkend auch die von ihr umfangenen Volksgenossen in der eingeschlagenen Bahn fest. Darum kann es lange dauern, bis neues Denken, neues Empfinden, neue Führung im Volkskörper aufkommt und jene Veränderung der Volksseele bewirkt, von der oben die Rede war.

Zu unterstreichen: Niemals geht das geistige Leben der führenden und die Umstimmung ihrer Volksgenossen herbeiführenden Männer selber in die Volksseele ein, sondern immer nur das von den Führern her bestimmte seelische Verhalten, sofern es sich den breiten Kreisen der Geführten mitgeteilt hat oder ihnen anerzogen worden ist. Die Volksseele empfängt ja nur, und zwar empfängt sie die Anstöße ihrer Bildung nicht vom einzelnen Seelengeschehen der Einzelnen, sondern vom zusammengreifenden Seelengeschehen der vielen. Sie ist stets nur ein Produkt gemeinsamer Seelenhaltung, die sie dann ihrerseits unendlich verstärkt. Das geistige Leben ist seinerseits spontan und entspringt immer nur in Einzelnen. Es ist nicht an seelische Haltungen als solche gebunden, sondern an den Willen, der eine Haltung zu lebendiger Kraft macht, wenn seine Richtung mit ihr übereinstimmt, der aber ebensowohl andere Richtungen einschlagen kann, in denen jene seelische Haltung zerbricht und eine neue seelische Haltung beginnt.

Die Theorie von Leo Frobenius ist unbekannt geblieben. Wer von „Rassenseelen" spricht, denkt nicht paideumatisch, sondern nimmt die „Rassenseele" als eine überindividuelle seelische Ganzheit, die nicht nur über unzählige Volkseinzelne, sondern über ganze Stämme verwandter Völker hinwegreicht. Sie sei an das von den Urahnen her stets weiter und weiter zeugende Keimplasma geknüpft; wo dies Keimplasma sei, da sei auch die Rassenseele. Die räumliche Trennung der das Keimplasma bergenden Geschlechtszellen gebe es für sie nicht. Sie sei ein einheitliches Gesamtwesen, das von Anbeginn her unsichtbar, unsterblich und unveränderlich alles „Blut" der Nachfahren, gleichsam als dessen geistige Innenseite, durchseele.

Für noch so viele stammverwandte Völker gebe es nur eine Rassenseele. Die Menge der Volkstümer sei dadurch entstanden, daß gleichrassige Stämme in verschiedenen Landstrichen verschiedenes Schicksal erlebt hätten. Dadurch seien in die Rassenseele zusätzliche Bestimmtheiten hineingetreten, durch die sie sich zu den verschiedenen Volksseelen geformt habe.

Bei dieser Auffassung stößt man auf Rätsel über Rätsel.

Schon das Verhältnis der Rassenseele zu den Einzelseelen ist undurchsichtig. Im Keimplasma gibt es keine Trennung zwischen solchen Eigenschaftsanlagen, die die Volksgenossen mit ihresgleichen teilen, und solchen, die jedem besonderes eignen. Mit den gemeinsamen Zügen des Keimplasmas setzen sich die besonderen Züge der Volksgenossen ebenfalls von Geschlecht zu Geschlecht unverändert fort. Familiencharaktere, Sippencharaktere sind nach Weismanns Theorie ebenso beständig wie Volkscharaktere. Weist man die übereinstimmenden Merkmale ihrer Unsterblichkeit wegen den Rassenseelen zu, so müßte man wegen derselben Unsterblichkeit auch die individuellen Merkmale an denselben metaphysischen Platz verweisen. Das Übereinstimmende und das Nichtübereinstimmende tritt nur im logischen Blicke auseinander. Das Allgemeine kann nicht in anderer Weise unsterblich sein, als das Einzelne. Biologisch gesehen gibt es nur Individualseelen, von denen man nicht in künstlicher Abstraktion Rassenseelen absondern und zu Wesenheiten machen kann, die jene umfassen. Das Lebendige läßt sich nicht in zwei Teile zerlegen, die verschiedenen Wert haben, weil man das Ähnliche, das sich für unser „Begreifen" greifen läßt, erkenntnismäßig zur Hauptsache macht.

Ebenso unklar bleibt das Verhältnis der Rassenseele zu den Volksseelen, zu denen sie sich besondern soll. Sie soll sich, so hören wir, dadurch in Volksseelen verwandeln, daß sie das geschichtliche Leben blutsverwandter Menschen, wie es sich in den von ihnen bewohnten Landstrichen, hier so, dort so, gestaltet hat, in sich aufnehme. Die geschichtlich und landschaftlich zu Volksseelen gewandelten Stücke der Rassenseele, die ursprünglich als Einheitsseele mehrere blutsverwandte Stämme

von Menschen umfaßt habe, sollen sich trennen und nun jedes für sich, eben als Volksseelen, die betreffenden Menschenstämme durchleben?

Das widerspricht der Weismannschen Lehre von der Unwandelbarkeit des Keimplasmas. Wie könnte dieses, also auch die ihm zugeordnete Rassenseele, von geschichtlichen Erfahrungen berührt werden! Gäbe es Rassenseelen, so könnte es also niemals zu Volksseelen kommen. Die Existenz von Rassenseelen schließt die Existenz von Volksseelen aus. Sie bleiben unberührt von allem geschichtlichen Erleben, unberührt vom Reichtum, der Not und der Größe der Völkerschicksale. Sie können nur jenes dumpfe unindividuelle Dasein führen, wie es den unverschmolzenen Keimzellen zukommt, in denen der Verschmelzungsblitz zu neuer Individualität noch nicht gezündet hat.

Das Verhältnis der Rassenseele zu dem Heere der Keimzellen? Etwa die „andere Seite" des Blutes? Man opfere doch nicht mit Schleiermacher den Manen Spinozas eine Locke nordischen Haares!

Nach allem: will man von „Überseelen" sprechen, so geht es noch am besten auf dem paideumatischen Wege. Aber ist es nötig, von solchen zu sprechen? Brauchen wir die Annahme einer Volksseele, auch wenn sie die Züge einer Rassenseele, einer Landschaftsseele und einer Kulturseele in sich vereinigen sollte?

§ 20. Was die Annahme von Volksseelen für die Gemeinschaftsphilosophie leistet, und was sie nicht leistet

„Vaterland und Volkstum, erhabene, edele Namen! Welches ist der eurer würdige Ursprung, wo findet man die Wurzeln eurer edelen Abkunft, von welcher Wurzel abzustammen die unerläßliche Bedingung desjenigen Wertes ist, den Menschen allein haben können, des Wertes der Persönlichkeit?", so könnte man die Worte abwandeln, mit denen Kant die Heiligkeit der Pflicht angerufen hat.

Für viele sind es keine erhabene Namen. Man erklärt das fordernde und verpflichtende Wertgesicht des Vaterlandes und des Volkstums für Einbildung und begeistert sich um so mehr für die Menschheitsidee oder für die reinen Kulturideen. Könnte nicht vielleicht die Annahme der Existenz von Volksseelen helfen, diese Zweifelnden eines Besseren zu belehren? Sie sind sich bisher der Möglichkeit des Daseins von Volksseelen überhaupt nicht bewußt geworden. Eröffnet sich ihnen erst einmal diese Möglichkeit, so könnte sie sogleich ein weiterer Gedanke beeindrucken. Gibt es nämlich Volksseelen, die die Einzelseelen ähnlich umspannen, wie etwa in unsern Leib Organe und Gewebe eingebettet sind, so könnte man sich denken, in den Volks- und Vaterlandsempfindungen rufe uns die Volksseele an. Sie seien Verlautbarungen, mit denen sich die Forderungen jenes großen Lebens in den Einzelnen geltend machten, Forderungen, die nur unter Strafe des Verfalls beiseite geschoben werden könnten, so wie die Zellen verfallen müßten, die den Forderungen des Organismus nicht mehr gehorchen (wobei freilich außer acht gelassen ist, daß die Volksseelen erst von den Einzelnen aus gedacht werden können). Wie, wenn es sich ebenso verhielte mit dem Schrei nach dem Führer, der heute durch das Volk geht? Könnte nicht auch er auf einem Hineinleben der Volksseele beruhen, die ihre Rettung suchte in den Seelen des Einzelnen? (Vgl. oben S. 551.) Man könnte hierfür an unseren Befund erinnern, daß Volksseelen sterben, mindestens erstarrt in den Schoß der Erdseele zurücksinken können, wenn sich die Einzelnen des Volkes voneinander absondern, ihr Zusammengehörigkeitsgefühl verlieren, in tausend Zerrissenheiten gegeneinanderstehen. Auf den ersten Augenschein ließe sich wohl begreifen, daß sich die Volksseelen, die einst aus dem übereinstimmenden Leben der Volkseinzelnen geworden sind, gegen die Lähmung sträubten, mit der sie von der Entzweiung der Volksgenossen bedroht werden, und daß dieser Selbsterhaltungswille der Volkssseele als Eintrachtsforderung und Führerforderung und mit dem Aufleuchten der Vaterlandsidee in den Seelen der Volkseinzelnen lebendig würde.

Mag diese Vermutung zutreffen oder nicht! Selbst wenn sie stimmte, brauchte sie den Standpunkt der Menschheits- und Kulturschwärmer nicht zu erschüttern. „Wenn wir", so fragen sie, „unser Leben opfern können für eine Idee, für Wahrheit, Gerechtigkeit, Ehre, warum sollte es eine so hohe Forderung sein, daß sich eine Volksseele erhalten müsse? Was hätte überhaupt das Leben einer Volksseele vor unserm Leben voraus? Physisch nur, daß es länger währte, um schließlich doch einmal zu vergehen. Ihr sittlicher Vorzug? Die Volksseele ist nicht einmal selber der Hingabe fähig, die ihr bis zum Opfer unseres Lebens zu leisten, man uns auffordert." Man sage nicht, das Leid dieser Seele, eben weil sie uns umfange, müsse unser eigenes Leid sein, es wirke so stark auf uns ein, daß wir es nicht aushalten könnten, ohne ihr zu helfen, sei es auch mit Opferung des eigenen Lebens. Das wäre ein sehr selbstisches Sterben gegenüber der sittlichen Größe dessen, der für Wahrheit, Gerechtigkeit, Ehre in den Tod geht. Da schenkt man sein Leben in eine geistige Unendlichkeit und denkt nicht daran, sich von einem Leid, einem „unglücklichen Bewußtsein", zu erlösen, das in einen hineinprojiziert wird.

Man merkt aus solcher Entgegnung: es ist kein guter Griff, den Hochwert der Vaterlandsliebe mit der Rücksicht auf die Bedürfnisse einer angenommenen Volks- oder Rassenseele zu begründen. Diese „Begründung" tut der Hoheit der Vaterlandsidee Abbruch. Sie raubt ihr den Ewigkeitsgehalt, sie macht sie zum Ausdruck der biologischen Notdurft einer anderen Seele, die darum noch lange keine höhere Seele ist, weil ihr zugeschrieben wird, daß sie uns umfange. Im Gegenteil, nach dem paideumatischen Begriffe von Volksseelen sind diese nicht einmal eigentätige Gebilde, die aus sich heraus Forderungen hervorbringen könnten. Sie stammen aus der Gleichförmigkeit im Tun und Denken vieler Einzelner und verstärken diese Gleichförmigkeit. Sie spiegeln wider und durchweben mit metaphysischer Kraft der Erdseele, was die Mehrheit des Volkes schon will. Das ist etwas, aber es ist nichts Ehrwürdiges. Würde die Mehrheit des Volkes anders wollen, so würde dieses Andere zum Inhalte der Volksseele und

ihres sog. Willens. Sie wäre eine ins Metaphysische übersetzte wandelbare volonté générale.

Gesetzt aber, die Volksseele wäre nicht nur eine Art übersinnlichen Echos aus der Erdseele, sondern begehrte von sich aus, mit den Inhalten weiter zu bestehen, die im Wesen und Verhalten der Volksgenossen konstant bleiben, so unterschiede sich von ihrem dumpfen Lebensdrange unser volkliches Wertbewußtsein, überhaupt unser Ideenbewußtsein, noch um ein Tausendfaches.

Wenn wir unser Volkstum in Gefahr sehen, dann flammt in uns bewußter Wille gegen den Landesfeind auf, wir ergreifen in bewußter Entscheidung unsere Zusammengehörigkeit und folgen dem berufenen Führer. Das allein, bewußter Selbstentscheid und bewußte Hingabe, sind die Bedingungen, unter denen es über die Seelen kommt wie Idee und Weihe. Wir erleben dann die innere Unendlichkeit eines heiligen Wertes, der in unserer Seele aufsteigt. Er ist uns nicht immer gegenwärtig. Nur denjenigen wird er gegenwärtig, die ihr Vaterland und Volkstum innerlich bejahen, und bei denjenigen, die den liebenden Entschluß zu Brudertum mit ihren Volksgeschwistern finden. Hier ist göttliches Leben, das nicht die Volksseele in uns hineinlebt, sondern das wir in die Volksseele hineinleben, wenigstens insofern, als die seelischen Erregungen der vielen, die von solchem göttlichen Leben ergriffen sind, Wellen des Mitschwingens in ihr auslösen.

Das eigene Selbsterhaltungsstreben der Volksseele aber, wie könnte es ausreichen, um die Unbedingtheit zu erklären, mit der die Idee des Vaterlandes und der Volksgemeinschaft unseren Einsatz auf Tod und Leben verlangt. „Dir sank der Jugend schönste Zier. Nach solchen Opfern heilig großen, was gölten meine Lieder dir?", heißt es in einem Weihegesang an das Vaterland. Wenn es das Lebenwollen der Volksseele wäre, das mit dem Opfer der besten Jugend bezahlt wird, so müßte dies Wollen immer schwächer werden, je mehr die Volkskraft durch den Verlust von wertvollem Blut geschwächt wird. Aber der Opferwille derer, die sich dem Vaterlande hingeben, ist getragen von der unendlichen Idee der Ehre.

Da heißt es: „Nichtswürdig ist die Nation, die nicht ihr Alles setzt an ihre Ehre!" Man will lieber nicht sein, als abhängig sein. Der Lebenswille der Volksseele dagegen müßte unter allen Umständen das Sein dem Nichtsein vorziehen und würde auch die Abhängigkeit unter fremder Oberhoheit ertragen, wenn nur der stete Fortgang der Geschlechterfolgen gesichert bliebe. Weder erlebt die Volksseele selber Unendlichkeitsforderungen, noch kann sie Unendlichkeitsforderungen stellen. Das Individuum, das sich opfern kann, ist werterfüllter als die Rassenseele, die immer nur sich selber will.

Deshalb kann das Wunder der Vaterlandsliebe, für die Vaterland und Volkstum in unendlicher Werterfülltheit geschaut werden, aus der Annahme von Rassenseelen oder Volksseelen nicht begründet werden. Hinter jener Werterfülltheit steht Sinnewigkeit. Die Überseele dagegen strebt dumpf nach ihrer eigenen Fortdauer, der nicht einmal zeitliche Ewigkeit beschieden ist. Es ist ein dumpfes Streben. Von einem freien und tatbereiten Willen, in dem Entscheidungsmacht kraftet, kann man bei ihr nicht reden. Nur in Entscheidungen strahlen Ideen auf. Sie sind an Leistungen gebunden, an Leistungen der Selbstzucht und an Leistungen der Hingabe, und verklären dann in der Leistung den Gegenstand der Leistung mit unendlichem Licht. Sie sind keine selbsttätigen organischen Wesenheiten, die, wie Frobenius will, in der Weltseele existieren und von ihr in die Rassenseele bzw. Kulturseele wandern, noch sind sie schimmernde Wertgestalten in einer platonischen Überwelt, sondern sie sind Farben der Ewigkeit, die sich, wenn diese der leistenden Seele naht, um den Gegenstand legen. So ist z. B. Ehre ein unendliches Wertlicht, das sich um unser eigenes Sein legt, wenn wir uns zu selbstbeherrschter Einheit machen, indem wir unseren Trieben das Gesetz unseres Willens vorschreiben; sie ist nicht jenes Irrlicht der Eitelkeit, der schon das leistungslose Dasein als Werterscheinung gilt. Andere Ideen sind Glanz der Ewigkeit über unseren Hingaben. Wer sich z. B. an Volk und Vaterland hinzugeben vermag, den erfaßt heilig große Hand. Seine Hin-

gabe erfüllt sich mit Kraft der Ewigkeit, und der Gegenstand seiner Hingabe erfüllt sich mit Licht der Ewigkeit.

Das ist nicht die Hand von Rassenseelen, Volksseelen oder Kulturseelen. Dort gibt es weder Selbstbeherrschung, noch Hingabe. Sie leisten nichts, als daß sie einfach da sind und sich zu erhalten streben. Höchstens Selbsterhaltungsstreben könnten sie den Einzelnen, die von ihnen umfaßt werden, mitteilen, und das ist gerade das Gegenteil der Hingabe, auf der die Hand der Ewigkeit ruht.

In der Frage, ob sich für die Gemeinschaftsphilosophie die Annahme von Volksseelen gebrauchen lasse, kamen zwei Gesichtspunkte in Betracht.

1. Erleichtert jene Annahme das Verständnis dafür, wie geistiges Leben, das sich auch in der Vaterlandsliebe bezeugt, in einem Volkstum aufblüht?
2. Hängt es an der Existenz einer Volksseele, daß Ideen, die bei Einzelnen eines Volkstums erwachen, wie ein Feuer um sich greifen und sich ausbreiten können?

Zu 1. Wir haben gefunden, daß das Wesen der Volksseele, sofern es solche gibt, rein empfangend ist. Zum Verständnis des geistigen Lebens, das uns in der Volks- und Vaterlandsliebe beschert ist, gibt sie nichts her. Das schaffende Erleben, dessen Wirkung auf die Volksgenossen einfließt, entspringt immer nur in der Willenssetzung des Einzelnen.

Zu 2. Gibt es eine Volksseele, so ist es denkbar, daß eine mächtige Führerseele deren Mitschwingen anregt, und daß sich das Nachschwingen und Weitertragen der Volksseele in der Begeisterung der Massen bezeugt. Einfacher und nüchterner ist es, zu sagen, daß die Worte und das Beispiel großer Persönlichkeiten (leider nicht nur dieser) suggestiv wirken. Noch richtiger: es ist weit mehr als Suggestion. Die Männer, die man nachher die „Großen" nennt, haben die Worte gefunden, die mit zwingender Klarheit zeigen, was ist und was sein sollte. Sie wirken durch die erkannte und ausgesprochene Wahrheit, die wie ein Blitz in die aufhorchenden Seelen fällt. Binden fallen, Schleier zerreißen, Nebel weichen, die

bisher den Blick auf die Lage, ihre Ursachen, ihre Erfordernisse verhüllt hatten. Es ist auf einmal ein mitreißender Wille da, ein frischer Wind, der die Unentschlossenheit zerbläst und die Kraft einflößt, ihm auf dem Wege zum Ziele zu folgen. Immerhin, man kann als das Medium solcher Krafteinflößung die Volksseele ansehen, die dem Voranschreiten des führenden Einzelnen metaphysisches Gewicht bei den vielen verleiht. Die geistige Ergriffenheit und das geistige Mitreißen bleibt dann bei dem Führer. Die Volksseele gibt seiner Wirkung nur verstärkende Resonanz.

ZWEITER ABSCHNITT

GEMEINSCHAFTSLEBENDIGKEIT IN UNS!

§ 21. Zweierlei Individualismus: die Individualpsychologie und der soziologische Individualismus

Nicht jeder traut der Einzelseele zu, daß aus ihr, aus ihrem eigenen Seelentum heraus, Vorstellungen von überpersönlichem Charakter aufsteigen könnten. Im Subjekt könne sich nur subjektives Sinn-, Wert- und Bedeutungsdenken vollziehen. Vorstellungen, die in der Seele erzeugt würden, könnten nur seelische Verhältnisse ausdrücken, sei es, daß es sich um Beziehungen von Seelen zu Seelen hinüber, sei es, daß es sich um inneres Geschehen in der Einzelseele handele. Deshalb greift man immer wieder zu überseelischen Mächten, die über den Einzelnen regieren, die solches Handeln erklärlich machen sollen, in dem die bloße Subjektivität von ihm abfällt, und er sich und andere zu Leistungen höherer Art emporreißt.

Aber wozu diese überfliegenden Hypothesen, in denen man die Seele immer wieder von übersinnlichen Wesenheiten geritten sein läßt! Warum läßt man es nicht bei der Individualpsychologie bewenden? Die Individualpsychologie hat nichts mit dem soziologischen Individualismus und dessen liberalistischen politischen Abwandlungen zu tun. Der schlichte Individualpsycholog wendet sich einfach und klar gegen die Rede von Überseelen. Er kennt sehr wohl überindividuelles Erleben; nur setzt er es nicht auf Rechnung von Ganzheitsseelen. Ihm steht auch fest, daß das überindividuelle Erleben auf Einzelseelen beschränkt ist. Es gibt in der Tat genug seelisches Geschehen bei uns, das, wie es außerseelisch bedingt ist, auch Außerseelisches zum Bewußtsein bringt. Die

einfachste Wahrnehmung ist von der Art. So gibt es auch seelisches Geschehen, das übersinnlich bedingt ist und Übersinnliches zum Bewußtsein bringt. Von der Art ist das Ideenerleben. Es hat religiöse Hintergründe und verlöre seinen Sinn, wenn man es auf Überseelen bezöge.

Freilich gibt es eine subjektivistische Entartung der Individualpsychologie. Mit dieser sind der soziologische Individualismus und der politische Liberalismus allerdings befreundet. Für den subjektivistischen Individualpsychologen entsteht nicht nur alles seelische Erleben in der Seele, was selbstverständlich ist, sondern er behauptet, daß es ebendeshalb immer nur auf sich selbst und niemals über sich hinaus gerichtet sein könne. In der Wahrnehmung z. B. würden uns nur subjektive Empfindungen, niemals äußere Gegenstände bewußt. Wie der Subjektivist dementsprechend das staatliche und kulturelle Leben völlig anthropozentrisch erklärt, so ist er in bezug darauf auch völlig anthropozentrisch gesinnt.

Die anthropozentrische Erklärung? Für die Subjektivisten haben Begriffe wie Wahrheit, Schönheit, Recht usw. keinen eigenen in sich ruhenden, keinen übersinnlichen und überzeitlichen Gehalt, sondern drücken nur Erfordernisse des menschlichen Zusammenlebens aus. Sie hätten nur vereinbarten, konventionellen Sinn, der zum Zwecke des gegenseitigen Verkehrs und gemeinschaftlicher Arbeit festgesetzt worden sei. Man führe im Verkehr miteinander solche Begriffe als Regeln übereinstimmenden Verhaltens ein und verpflichte sich gegenseitig auf diesen Sinn; nicht daß er in sich selbst einleuchte und von sich aus alle Einzelnen verpflichte.

Die liberalistische Gesinnung? Aller Sinn und Wert des Gemeinschaftslebens wird von den soziologischen Individualisten, deren Stütze ein psychologischer Subjektivismus ist, unter die Maßstäbe des Individuums gebeugt; die Lebensansprüche des Einzelnen werden zum Kerne alles menschlichen Zusammenlebens gemacht. Die Einzelnen haben, so lautet der Spruch, zu eigenem Nutzen die sozialen Regelungen hervorgebracht, denen sie sich fügen, um untereinander Ordnung zu halten; sie haben die Sprache geschaffen, um sich miteinander zu ver-

ständigen; sie haben den wirtschaftlichen Kreislauf erfunden, unter den sie sich arbeitsteilig stellen. Was man „Wahrheit" nenne, sei das, was uns allen zusammen als lebenswichtig erscheine.

Dieser soziologische Individualismus sieht ganz wohl ein, daß Menschen nur in Beziehung zu Menschen als Menschen leben können. Es ist die alte Weisheit, den Menschen ein „geselliges Tier" zu nennen. Aber er verfehlt es darin, daß er jenen Beziehungen nur subjektiven, anthropozentrischen Sinn zuschreibt. Es ist dagegen eine einfache Tatsache, daß wir gerade in unserm Zusammenleben seelenüberlegene geistige Inhalte erleben, daß mit solchem Erleben mehr in der Seele vorgeht, als aus ihr hervorgeht. Mit Recht haben deutsche Philosophen den ausländischen Pragmatismus, Subjektivismus, Relativismus von jeher bekämpft. Darum braucht man aber nicht zu Überseelen zu greifen, noch braucht man in den theologischen Bahnen eines Lagarde oder in den ätherischen Bahnen eines Spann zu wandeln, der das objektiv Geistige, den ewigkeitserfüllten Sinn, der uns in den Ideen entgegenleuchtet, in einem objektiven Geist verlagert sieht, der jene Ideen bei sich selbst vorrätig habe und uns in Eingebungen oder Einflutungen an seinem ideellen Besitze teilnehmen lasse.

Genug, daß man sich mit Ekkehart und Böhme, mit Kant und Fichte zu dynamischen Sinngeburten in der Seele bekennt! Wird doch der soziologische Individualismus gerade mit der Vorstellung einer in unserer Seele handelnden Ewigkeitstiefe erst richtig überwunden, in besserer Weise überwunden, als mit Überseelenhypothesen oder mit theologischen Nacherinnerungen oder mit der Lehre vom objektiven Geist!

Der soziologische Individualismus verleugnet jenes Ewige, er möchte daraus menschliche Willkür und Satzung machen. Für ihn ist das menschliche Individuum als solches eine Wertsubstanz, und zwar eine Wertsubstanz von allerhöchstem Wert. Ihm gegenüber ist zu erklären, daß das Individuum als solches eine Wertnull, ein „Nichtich" nach Fichtes Ausdruck, leeres Naturell und Talent, aber nicht gehaltvolle Persönlichkeit ist. Der psychologische Individualismus, oder wie wir jetzt besser

sagen, der religiöse oder deutsche Individualismus, weiß es besser. Er weiß von den Begegnungen zwischen Seele und Ewigkeit und weiß, daß erst in dieser Begegnung die Seele Wert gewinnt, daß aus dem bloßen Ich eine Persönlichkeit wird, wenn es vom Gehalt geistigen Lebens ergriffen wird.

Es fragt sich nur, wie das geschieht. Wenn zwar das Individuum Wertnull ist, so könnte es doch vielleicht einen Weltsinn haben, daß Individuen da sind. Dieser Weltsinn könnte sein, daß sich Wert nur im Individuum erschafft, daß der Mensch nicht einfach hineingestellt ist in einen Wertprozeß oder Wertbehälter, der schon da ist; sondern daß der Wertprozeß, um vor sich zu gehen, das Individuum braucht; daß es nicht einfach ergriffen wird von einem Wertstrome, der es in sich hineinstellt und schon vorher überindividuell irgendwie von sich aus fließt, sondern daß sich der Wertstrom allererst schafft, und daß er sich nur in einem Individuum schaffen kann, das ihm seinen Willen geben muß. Ich bin nichts ohne geistigen Gehalt; aber daß geistiger Gehalt zu mir kommt, liegt an mir. Er ist in meinem, und ich bin in seinem Geheimnis. Zwischen ihm und mir gibt es nichts Drittes. In ihrem geistigen Erleben ist die Seele mit der Ewigkeit allein. Da tritt kein objektiver Geist, keine Volksseele als Vermittlung ein. Ein Staat z. B., der nicht in der Seele der Volkseinzelnen Staat wäre, sondern der von Gott her, oder von einem objektiven Geist her, oder von einer Volksseele her, oder von einem Naturgesetze her legitimiert sein wollte, wäre und bliebe ein undeutscher Obrigkeitsstaat. Der Staat völkischen Erlebens ist selber schon dynamisches Leben der Ewigkeit in der deutschen Seele. Es stellt sich ein, wenn wir uns unselbstisch und opferwillig dem Ganzen hingeben, als das uns unsere Volksgemeinschaft erscheint. Dann umlichtet sich dies Ganze mit der Vaterlandsidee, und in unserer volksbrüderlichen Gemeinschaft quillt überindividuelle Einheitsgeistigkeit auf, die identisch von Seele zu Seele west.

Das ist der Ursprung jenes hohen Erlebens, das uns in der volklichen und vaterländischen Hingabe beschert wird. Es senkt sich nicht aus Überwelten oder Überseelen auf uns

nieder, sondern kommt aus weltlosen Tiefen über uns, wenn wir unsere erdhaften Aufgaben ergreifen. Schenken wir diesen das Ja unsres freien Willens, der schicksalhaft von der Welt angesprochen wird, aber selbst in weltlose Tiefen reicht, so belebt sich in uns und in unsere Welt hinein das Ja der Ewigkeit. Seele, Welt und Ewigkeit, wenn das zusammenklingt, dann gibt es den höchsten aller Zusammenklänge!

§ 22. Ans Vaterland, ans teure, schließ' dich an!

Wir hörten soeben: der Einzelne erhalte Wert nur in der Hingabe über sich hinaus. Wie sehr können sich aber die Gegenstände seiner Hingabe widerstreiten! Hier Vaterland und die volkliche Gemeinschaft, dort die „hohen" Kulturideen Wahrheit, Schönheit, Gerechtigkeit, caritas, an deren Segnungen die ganze Menschheit teilzunehmen vermöge! Hier der enge Kreis eines Volkstums, dort die große Menschengemeinde! Entscheiden da nicht die Verse Schillers: „Im kleinen Kreis verengert sich der Sinn, es wächst der Mensch mit seinen größern Zwecken?" Aber schreibt nicht derselbe Schiller: „Ans Vaterland, ans teure, schließ' dich an. Das halte fest mit deinem ganzen Herzen!" Wonach mißt man den Wert einer Idee? Doch wohl an der Begeisterung und Opferwilligkeit, die sie auslöst. Daran fehlt es bei der Vaterlandsidee nicht. Für das konkrete Volksganze sind viel mehr Menschen willig und gläubig in den Tod gegangen als für abstrakte Wahrheit und Gerechtigkeit. Für Wahrheit und Gerechtigkeit sein Leben auf das Spiel zu setzen, ist man sogar sehr selten bereit. Es sind bequemere Ideen. Läßt man doch Wahrheit und Gerechtigkeit nur zu oft um willen geringer persönlicher Vorteile im Stich! Wie wimmelt das Alltagsleben von kaltblütig begangenen Lügen und Ungerechtigkeiten! Da heißt es nicht einmal „right or wrong my country!", sondern: „right or wrony, my business, my pleasure".

Oder mißt man den Wert von Ideen nach der mehr oder minder großen Allgemeingültigkeit, deren sie sich erfreuen? Wahrheit und Gerechtigkeit können allerdings Ideale aller

Menschen werden. Aber kommt es auf die Zahl der Einzelnen an, die sich einzeln für eine Idee begeistern? Kommt es nicht vielmehr darauf an, daß sich brüderliche Gefühle unter denen entfalten, vor deren Seele dieselbe Idee leuchtet? Wer sein Vaterland wahrhaft liebt, darf darauf hinweisen, daß für ihn Vaterland zugleich als Bruderland gilt; ja, daß die von der Vaterlandsidee gespeisten brüderlichen Gefühle bestimmt öfter aufgetreten sind, ihre Forderungen bestimmter angekündigt und tätige Organisationen hervorgerufen haben, als die Gefühle allgemein menschlicher Brüderschaft, die aus volklosen Kulturideen gespeist werden. Volklose Kulturideen? Gibt es nicht vielmehr überall nur volkliche Kultur? Wäre der Dienst an den Kulturideen jemals anders besorgt worden, als aus der Mitte nationalen Lebens heraus?

Die Schwärmer für absolute Kultur entgegnen: was die Hingabe an die hohen Kulturideen angehe, so mache der Umstand, daß sie bisher von national bestimmten Menschen ausgegangen sei, nichts aus. Nicht sofern diese Menschen national bestimmt, sondern sofern sie Menschen seien, würden sie von dem Gehalt jener Ideen berührt. Darum gehe auch die Einwirkung der Idee auf den Einzelnen und ihre Übertragung auf andere Einzelne ihren eigenen geistigen Weg, den Weg der einen und allgemeinen Kulturbewegung. Das geistige Leben sei auf diesem Wege immer bereit, die Geburtsschalen des einseitig Nationalen abzustreifen, wo solche dem Empfangen oder der Mitteilung geistiger Werte anhaften. Was z. B. in Hellas national hervorgebracht war, sei klassisch für die Menschheit geworden. Die Kultur nehme so geradezu den Sinn an, die Menschen über ihre volklichen Schranken hinwegzuheben. Die in tausend Völkern zersplitterten Einzelnen sollen in der Pflege von Wahrheit, Gerechtigkeit, Schönheit, caritas ihre gemeinsamen Aufgaben ergreifen und in gemeinsamer Begeisterung alle miteinander zu Menschenbrüdern werden. Je mehr man sich in die geistigen Güter einlebe, um so mehr falle das volklich Zufällige ab, und das menschenverbindende Ewige trete hervor. Die Vaterlandsideen hemmten den Gang der Menschenverbrüderung, deren Pioniere die

Priester, Denker, Künstler, Ärzte aller Nationen seien. Was diese geschaffen hätten, könne jeden beglücken und erheben, jedem Vorbild geben, ebenso zu schaffen. Jede große Kulturschöpfung lasse geistige Gemeinden in allen Teilen der Menschheit entstehen, und diese reichten sich über alle besonderen Vaterländer hinweg die Hände. Kurz, die Kulturideen wirkten menschenverbindend, während die Vaterlandsideen völkertrennend wirkten. Wie oft hätten volksbrüderliche Gefühle die menschenbrüderlichen Gefühle erstickt!

Stimmt das? Nein! Nicht die Vaterlandsideen als solche trennen die Völker, sondern ihr Machtstreben, ihre Ruhmsucht, ihre Ländergier, ihr Handelsneid. Andererseits gewährleisten die Kulturideen durchaus nicht immer friedliches Zusammenleben. Läßt nicht gerade die gegenseitige Verschiedenheit der Kulturideen und ihre eigene Zwiespältigkeit die Menschen einander fremd, ja feindselig werden? Wie fremd können sich Religion, Wissenschaft, Kunst sein, wenn nicht gemeinsame volkliche Art sie verbindet! Wie schwer vereinigt sich die geisteswissenschaftliche und die naturwissenschaftliche, die politische und die sittliche Wahrheit! Die religiöse Wahrheit? Sie zersplittert in tausend „Glaubenswahrheiten", deren Vertreter sich erbittert bekämpfen, bis zu mörderischen Kriegen von Heiden gegen Christen und von Christen gegeneinander. Vergessen wir auch nicht den Marxismus! Dort ersticken die menschenbrüderlichen Gefühle die volksbrüderlichen Gefühle.

Sind denn nicht aber unsere Volksgenossen unsere nächsten Menschenbrüder? Lernten wir doch erst einmal uns untereinander volksgeschwisterlich lieben! Sollte es nicht dem Gott, an den ihr glaubt — dies gegenüber den christlichen Pazifisten! —, lieber sein, wenn wir zunächst einmal die gründliche Liebe zueinander lernten und übten? Zum Zeichen, daß er uns vergibt, daß wir als Völker gegeneinander ringen und kämpfen müssen aus Mangel an Landraum und aus wirtschaftlicher Not, läßt er in der Einigkeit und Seelennähe der Volksgeschwister sein göttliches Innenleben im Volkstum doppelt konzentriert hervortreten, indem er ihr staatliches und kulturelles Schaffen doppelt wesenhaft durchkraftet.

Ein anderer Trumpf der Ideenfreunde! Die Ideen, mit denen wir es zu tun haben, seien, so sagen sie, ewige Werte wie Wahrheit, Schönheit, Gerechtigkeit. Vaterland aber ist nur ein relativer Wertbegriff, der aus dem Leben einer Volksseele aufsteigt und mit ihrem Leben wieder vergeht. Was wir „Vaterland" nennen, sei im Leben der Geschichte nur ein Tagesdasein.

Dieser Trumpf kommt auf leeres Wortgeplänkel hinaus. Erstens steigen die Vaterlandsideen nicht in der Volksseele, sondern in der Seele der Einzelnen auf. Darin gleichen sie den Kulturideen. Mit den Seelen der Einzelnen vergehen nicht nur die Vaterlandsideen, sondern auch die Kulturideen, das heißt, das seelische Erleben vergeht, in dem sich jene Ideen erzeugt haben. Der Sinngehalt dieser Ideen, einerlei, ob es sich um Vaterlandsideen oder um Kulturideen handelt, bleibt mit ewiger Gültigkeit in sich selber bestehen, so wie der Satz $2 \times 2 = 4$ seinen Ewigkeitssinn behält, wenn Menschenhirne, die den Satz denken, nicht mehr vorhanden sind.

Der letzte Einwand! Man stößt sich an der „Einseitigkeit" der Vaterlandsideen. Wenn heute (1931) in den Schulen Kulturgeschichte der vaterländischen Geschichte vorgezogen werde, so stehe mit Recht die Meinung dahinter, daß sich alle wirkliche Durchgeistigung, Bereicherung und Erhöhung des Einzeldaseins nur aus dem rückhaltlosen Anschlusse an jene allgemeingültigen Inhalte des geistigen Lebens ergebe. Die Vaterlands- und Volksgefühle dagegen bedeuteten eine ungeheure Vereinseitigung und Verengung des Gesichtskreises.

Aber wer sind hier die Einseitigen? Das sind die Kulturschwärmer, die von Volks- und Vaterlandsgefühlen nichts wissen wollen. Der volklich Erlebende sieht die Aufgabe seines Volkstums gerade auch in der Hervorbringung von Werten der Kultur. Er weiß ferner, daß erst aus ihrem volklichen Gehalte den Kulturleistungen die Ringe gegeben werden, mit denen sie ineinandergreifen und Dauer gewinnen!

Hinter der Feindseligkeit der Kulturschwärmer gegen vaterländisches Erleben steht letzten Endes die Meinung, daß die Vaterlandsideen nur menschliches Gewächs, geschwängert

von Selbstischkeit, seien, während in den Kulturideen der Atem der Ewigkeit wehe. Jedoch beide Erlebnisweisen sind unselbstischen Gehalts, und in beiden geht mehr in uns vor, als in unserm eigenen Vermögen enthalten ist. Die seelischen Vorgänge sind Hüllen und Schalen geistiger Ströme geworden, die den Ichmenschen in einen geistigen Menschen verwandeln. Wo die seelischen Vorgänge Hülle und Schale geistigen Lebens geworden sind, da hat der Mensch nur noch die Ichform behalten; aber der Ichgehalt, der Selbstsuchtsgehalt, ist verloren. Nicht wir leben, sondern der geistige Inhalt lebt in uns. Schon das Ich, dieser lebendige selbstbewußte Mittelpunkt des seelischen Lebens, enthält durch seine bloße Existenz Rätsel und Wunder, durch die es sich über alles physische, körperliche Dasein hinaushebt. Daß wir „Ich" sagen können, uns als Ich erleben und betätigen, das ist vom Standpunkt des Physikers und Chemikers etwas so Unglaubliches, daß hier alles naturwissenschaftliche Verständnis abbricht. Ein durchaus neues Verständnis, das psychologische, muß hier beginnen. Nur sollen wir bei diesem Wunder des Ichlebens nicht stehenbleiben und zu Ichmenschen erstarren. Wohl ist das Ichleben ein Wunder, aber nur, um zu größerem Wunder da zu sein. Das Wunder des Ich ist dazu da, damit in ihm das Wunder des Überich verwirklicht wird. So hoch sich psychisches Leben über das rein physische Dasein erhebt, so hoch erhebt sich geistiges Leben über das bloß psychische Dasein. Das gilt für das individuelle Seelenleben. Aber dasselbe gilt auch von dem überindividuellen Leben der Volksseele, ja der Erdseele und selbst noch der Weltseele. All dieses Seelenleben, und sei es das umfassendste und größte, harrt auf das Wunder der Geburt des geistig Göttlichen in ihm. Aber nur in Einzelseelen kann Göttliches unmittelbar eintreten.

Wir müssen es dem geistigen Leben schon überlassen, mit welchen Strömen es bei uns eintreten will. Es kommt in Vaterlands- und Volkstumsideen ebensowohl über uns, wie in Kulturideen. Frevel wäre es, wenn wir das eine Erleben zugunsten des anderen verleugnen wollten. Vielmehr sollten wir es als heilige Pflicht empfinden, dem inneren Zusammenklange, mit

dem sie zueinander streben, bei uns Raum zu geben. Alles Göttliche will sich einig mit sich selber leben und will uns zur Brücke seiner Begegnungen haben.

§ 23. Ein Blick auf das ewige Deutschland

Die Romantiker sahen nur die Volksseele. Fichte in seiner letzten Zeit sah die Selbstsetzungen des Göttlichen im Leben eines Volkes. Er sah auch, daß die Setzungen geistigen Lebens innerhalb eines Volkstums untereinander Zusammenhang gewinnen und eine lebendige Geisteskette bilden. Diese lebendige Kette sah er als das „Göttliche" an, das sich in dem Volke „entwickle".

Man könnte diese Kette göttlicher Zeugungen im deutschen Volk als das „ewige Deutschland" bezeichnen, das man sich über die Volksseele erhaben, in eigenem Geheimnis denken müßte. Es wäre ein dynamisches Leben, das immerfort wüchse, indem sich die Schöpferaugenblicke immer neuer Einzelner in es eingliedern. Keiner solcher Schöpferaugenblicke geht verloren; sie treten immer in Zusammenhang und wirken weiter auf die Volksgenossen, wie auf die gegenwärtigen, so auch auf die später Lebenden. Es ist Ewigkeit, die sich darin neu und neugestaltet und dem Erleben eines Volkes den Zusammenhang der Geschichte gibt. Man muß mit Fichte in der bisherigen Geschichte eines Volkes das göttliche Leben sehen, das wachsende, das steigende und sich immer reicher entfaltende, indem aus seinen bisherigen Aufschließungen Schlüssel zu neuen Entsiegelungen werden, so daß Zeit in Zeit steht und Zeit aus Zeit hervorgeht.

Läßt es sich aber nicht einfacher erklären, daß sich das geistige Leben eines Volkes zu geschichtlichen Ketten zusammenschließt? Eine solche Kette reicht z. B. von Kant bis in unsere Gegenwart. Ebenso ist die Wirkung Luthers noch immer nicht erschöpft. Desgleichen vermögen sich die Ideen Friedrichs des Großen, Steins und Bismarcks noch immer bei uns zu erneuern. Da liegt es ja wohl auf der Hand, daß solches Weiterwirken, sich Erneuern, sich Steigern- und Umbildenkönnen auf dem Interesse beruht, das wir an den überlieferten

Geistesschätzen nehmen. Die Schriften Kants werden ja immer wieder gelesen, Luthers reformatorische Gedanken immer wieder von der Kanzel verkündet. Die politischen Ideen Friedrichs des Großen, Steins, Bismarcks werden ständig erörtert, kritisch oder zustimmend überdacht. Auf diese Weise wird Vergangenes immer neu zu unserer Gegenwart.

Man sucht bei dieser Erklärungsart nüchtern und exakt mit der literarischen Wirkung Einzelner auf Einzelne auszukommen; oder auch mit einer geistigen Struktur, die durch das Wirken der Früheren in unser volkliches Dasein gekommen sei, und in die wir eingetaucht seien, wie ja schon die Sprache eine solche Struktur sei. Doch stellt sich sofort die Schwierigkeit ein, daß die Wirkung Kants, Luthers, Friedrichs des Großen, Steins, Bismarcks nur eben im deutschen Raume so schöpferisch und eingreifend ist. Auch anderswo wird Kant gelesen, ist Luther bekannt, weiß man von Friedrich dem Großen, Stein, Bismarck. Aber das ist eine viel dürftigere Kenntnisnahme, sie ist nicht so lebendig eingreifend wie bei uns. Wenn sie bei uns lebendig wird, dann wird sie in besonderer und unmittelbarer Weise lebendig. Die seelische Elektrizität ist im Ursprungslande der geistigen Werte anders und intensiver als auswärts. Dazu ist auch etwas viel mehr Forderndes in der Art, wie uns die Ausprägungen einheimischen Wesens berühren als ausländische Gebilde. Eine bloße Struktur des Volkslebens erklärt das nicht; in ihr bliebe auch nicht der persönliche Einschlag lebendig. Ist es nicht merkwürdig, daß sich auch die schaffenden Persönlichkeiten selbst — nicht nur ihr Geschaffenes — im Bewußtsein der Lebenden, noch mehr der Nachfahren, verklären und fordernde Vorbildlichkeit annehmen? Auch das gehört zu dem besonderen „Gesetz der Entwicklung des Göttlichen“ in einem Volkstum (Fichte), daß sie so gesehen werden *sollen*.

Hier mag die Annahme einer Volksseele vielleicht doch leichter verstehen lassen, daß sich die geistigen Schöpfungen in ihrem Ursprungslande viel enger zusammenschließen, daß sich dort das geistige Erleben der einen mit dem geistigen Erleben der anderen viel unmittelbarer berührt, als anderswo,

wenn es von Fremden übernommen wird. Nach wie vor kann freilich keine Rede davon sein, als erzeuge die Volksseele jene Kette geistigen Lebens, die sich in einem Volkstum aufbaut. Es bleibt dabei, daß die Volksseele, so wie wir uns ihr Wesen klar gemacht haben, passive Art hat. Sie entsteht als eine Ausgliederung der Weltseele, indem ihr die übereinstimmenden Züge einer Menschengruppe das Gepräge geben. Daß diese Menschen von selbst gleichmäßig wollen, gleichmäßig denken, gleichmäßig fühlen, das bewirkt eine entsprechende Gesamtschwingung im Leben der Weltseele, eine Schwingung, die ihrerseits rückwirkend das gleichförmige Leben der Einzelnen unterhält. Das ist so, wie wenn die Hand mit lauter gleichmäßigen kleinen Stößen ein Seil in große Schwungbewegung gesetzt hat. Dann reißt die Schwungbewegung des Seiles umgekehrt die Hand in ihre Wuchtung fort, so daß die Hand Widerstand fühlt, wenn sie anders ziehen und rücken wollte als bisher. In die dermaßen typisch gestaltete Volksseele gehen Besonderheiten der Einzelseelen nicht ein, schon deswegen nicht, weil die eine Besonderheit die Wirkung der anderen auf die Volksseele aufheben würde; es gäbe nur immerfort gegenseitige Hemmungen und Durchkreuzungen ohne einheitlichen Gesamterfolg.

Das gilt aber nur von dem rein menschlichen Seelenleben der Einzelnen. Dessen Wirkung auf die Volksseele wird von dem abweichenden, ebenso menschlichen Seelenleben anderer Einzelner aufgehoben. Es ist vom Augenblick geboren und geht mit dem Augenblick vorüber.

Dagegen lehrt die Philosophie des Ungegebenen, daß sich die Selbsterschaffungen geistigen Lebens, die sich den Einzelseelen schenken, in ewigem Geheimnis erhalten. Das göttliche Leben, das sich in den Gnadenaugenblicken der Einzelseelen (ihren Eingebungen) entsiegelt, geht nicht vorüber. Es ist wie eine ewige Schwingung, die sich, auch wenn die Einzelseele, in der sie lebendig geworden war, in Abstumpfung, Schwäche, ja Abfall gerät, in der Volksseele, in der jene Einzelseelen eingebettet sind, erhält und diese gleichsam durchkraftet.

Vielmehr denke ich mir, daß der Ort ewigen sich Erneuerns göttlichen Lebens, das sich in den Einzelseelen einmal geboren hat, die unsterbliche Weltseele ist, und daß sich die dort aufbewahrte geistige Bewegung auf die in sie verflochtene sterbliche Volksseele überträgt. Bei Fichte habe ich den Eindruck, daß die selbstlebendige Kette geistigen Lebens, deren Art er meisterhaft beschrieben hat, in der Luft hängt. Wenn sich geistiges Leben nur in Seelen hervorschaffen kann, so kann es nachher nicht gut freischwebend weiter existierend gedacht werden. Es muß seine Bewegung in einem umfassenderen Seelenleben fortsetzen, darin alle Einzelseelen, um die es sich handelt, gliedhaft enthalten sind. Das eben ist das Kraftfeld der Weltseele, aus dem sich die betreffende Volksseele hervorgegliedert hat. In der Weltseele mögen sich die Gottesaugenblicke, die durch die Seelen der Volkseinzelnen hier so, dort so gegangen sind, zu bleibender Einheit zusammenleben [1]). Die Kette alles nationalen Wollens, kulturellen Schaffens, sozialen Bruderempfindens, das in dem Volkstum aufgestanden ist, mag sich in der Weltseele zum geistigen Selbst, zur „ewigen Nation" in ihr zusammenballen. Es wäre, wie wenn sich die Einheitsgeistigkeit beseelten Bundes göttlich wiederholte.

„Und schwer und ferne
hängt eine Hülle mit Ehrfurcht, Stille
Ruhen oben die Sterne und unten die Gräber.
Doch rufen von droben die Stimmen der Geister
die Stimmen der Meister:
Versäumt nicht zu üben
die Kräfte des Guten.
Hier flechten sich Kronen in ewiger Stille.
Sie sollen mit Fülle die Tätigen lohnen."

Davon, daß sich „ewige Nation" in der Weltseele bildet, davon teilt sich Kraft und Antrieb auf die Volksseele mit.

---

[1]) Vgl. mein Buch „Gott. Jenseits von Theismus und Pantheismus" S. 205 ff.

Das Wesen jeder Volksseele bestimmt sich nach dieser Auffassung doppelt: einmal durch den geistigen Einschlag, der vom Wirken der „Meister" her aus der Weltseele stammt, und ferner aus dem mengenmäßigen Einschlag, der von der Vielheit der Einzelseelen stammt. Die allgemeine Haltung der Volksseele schreibt sich davon her, daß in den Seelen aller Volksgenossen gemeinsame Züge vorliegen. Das ist der biologisch-anthropomorphe Einschlag. Durch ihn wird in der Erdseele eine entsprechende Lebendigkeit ausgelöst. Es bildet sich darin, auf jene immer wiederholten Schwingungen anklingend, die Volksseele. Der andere Einschlag ist geistiger Art. Er stammt von dem göttlichen Leben, das nur in Einzelseelen entstehen kann, einmal entstanden aber sich ewig in der Weltseele erhält. Ich möchte ein akustisches Gleichnis gebrauchen. Man kann die so gefaßte Volksseele wie einen Klang ansehen. Der Grundton hat sich gebildet, indem die Erdseele mitschwang in den gemeinsamen Zügen, in denen die Einzelnen eines Volkes miteinander übereinstimmen. Die Obertöne hallen aus einem göttlichen Orchestrion herüber. Das Orchestrion ist das geistige Leben, das im Gefäß von Einzelseelen entsprungen war und sich im Gefäß der Weltseele in alle Ewigkeit fortsetzt und zusammenschließt, das mit dem Urlaut seiner Musik die Volksseele schwängert, um mittels ihrer die Einzelseelen zu gleicher Musik zu wecken.

Kurz, göttliches Leben ist nie vergangen. Es bleibt im Gefäß der Weltseele immer bestehen und bleibt immer seinem Ursprungslande nahe, solange sich die Seele dieses Landes selbst erhält. Aber freilich Volksseelen sind sterblich, sie sterben ab, wenn die Volksgenossen ihrer heimischen Art untreu werden, aus der sich ihre Volksseele belebt hatte. Aus der Übereinstimmung, in der ihre Vorfahren lebten, wurde eine lebende Übereinstimmung angefangen, das eben ist die Volksseele. Wenn bei den Nachfahren der Strom übereinstimmenden Fühlens, Wollens und Denkens versagt, in dessen Kraft sich aus der Erdseele die Lebendigkeit dieser bestimmten Volksseele abgezweigt hatte, dann erstarren und vertrocknen auch die Säfte dieses Zweiges. Das göttliche Lichtleben, das,

in die Weltseele eingetreten, die geistige Bewegung fortsetzt, die bei den führenden Menschen dieser Art einst entstanden war, findet den Lebensraum der Volksseele nicht mehr, innerhalb dessen es erneuernd und befruchtend von einem Geschlecht auf das nächste gewirkt hatte. Der Boden der Weiterentwicklung des göttlichen Lebens in diesem Volkstum, das nun kein Volkstum mehr ist, ist verdorrt.

Volkstum, das eben ist der Boden, in dem sich göttliche Aussaat in großem Ausmaße in das irdische Tagewerk verflößt. Der Einzelne steht zwar unmittelbar im Verkehr mit der Gottheit, nämlich mit der ungegebenen unbildlichen Gottheit. Im wesentlichen aber ist er auf den besonderen Ausdruck angewiesen, mit dem sich im Rahmen seines besonderen Volkstums das göttliche Leben schon ausgesät hatte. Das in meinem Volkstum einmal gewordene Ewigkeitserleben, das unvergänglich in der Weltseele schwingt, spricht sich noch immer in mein Volkstum hinein. Es ist wie ein Lichtkegel, der immerfort auf diesen gerichtet ist, damit sich innerhalb dessen bei den Einzelseelen neues, anschließendes Ewigkeitserleben erschaffen und die Kette göttlichen Lebens in dem Volkstum weiterwachsen könne. Der Volkseinzelne kann sich nur innerhalb dieses Gesetzes geistig beleben. Dennoch hat sein geistiges Leben etwas Eigentümliches und Unwiederholbares, und das kommt daher, daß eben sein Seelenleben der ungegebenen Tiefe die Möglichkeit darbietet, mit neuen Entsiegelungen hervorzutreten.

Wir bewegen uns hier auf dem Gebiete von Hypothesen. Sie haben ihren Zweck erfüllt, wenn sie den Gedanken wachhalten, daß es in unserm eigenen Leben und in unserm nationalen Leben ein Handeln der Ewigkeit gibt. Wer sich und sein Volk als Eintagsfliege betrachtet, mag es tun. Auch ein Volk mit mehrtausendjähriger Geschichte bleibt, an den Zeiträumen der Erdperioden gemessen, nur Eintagsfliege. Wer aber glauben möchte, daß er und sein Volkstum, zumal er in seinem Volkstum und sein Volkstum in ihm, etwas zu bedeuten habe, der muß zu überzeitlichem Sinn greifen. Es muß ein religiöser Sinn sein. Für viele ist das immer nur ein theologischer Sinn. Die deutsche Seele sollte sich anders besinnen.

In solcher Hinsicht habe ich versucht, die Mittel der Philosophie des Ungegebenen einzusetzen. Sie gestattet anzunehmen, daß sich in der Weltseele die göttlichen Entsiegelungen erhalten, die einst in den Seelen der früheren Helden, Führer, Meister und Sinner eines Volkes stattgefunden hatten. Kommt der paideumatische Begriff der Volkseele hinzu, so läßt sich denken, daß die Weltseele, erfüllt wie sie ist, von jenem sich selbst erhaltenden göttlichen Leben, beständig auf die aus ihr hervorgegliederte Volksseele einwirkt. In letzterer werde so ein beständiger Hauch geistiger Belebung unterhalten, der für die von ihr durchdrungenen Einzelseelen die Wiederkehr ähnlicher Gottesaugenblicke begünstigt.

Man begreift auf diese Weise, daß hinter der Geschichte eines Volkstums die ganze Ewigkeit göttlichen Lebens steht, das in diesem Volkstum heraufgeboren worden ist, daß mit anderen Worten die Geschichte eines Volkes selber metaphysische Wirklichkeit ist, wie sie die Dichter der Befreiungskriege und des Weltkrieges geahnt haben, und wie sie immer wieder durch die Seelen stürmender Fronten geht. Heldentod bedeutet mythisches Leben.

§ 24. Bundesgeistigkeit — Brudergeistigkeit

Wir haben mit unserm Aufblick zum „ewigen Deutschland“ über die Liebe zu Volkstum und Vaterland ein Ideenland gewölbt. Die Hypothesen der Volksseele und der Weltseele mußten dabei helfen. Die entscheidenden Gesichtspunkte der Gemeinschaftsphilosophie beziehen sich nicht hierauf. Sie verlegen den Schwerpunkt in unser eigenes Innere. Dort, in der Weltseele, sofern wir überhaupt ihrer Annahme Raum geben, gibt es nur die Fortschwingung geistiger Erlebnisse, die sich in *uns*, in der menschlichen Seele, gestaltet haben.

Im Rahmen der Gemeinschaftsphilosophie handelt es sich um drei Erlebnisse, die das Verhalten von Volksgenossen zueinander bestimmen. Es sind das Kulturerlebnis, das Erlebnis des Vaterlands und das Erlebnis volksbrüderlicher Verbundenheit. Stehen diese Erlebnisse gleichwertig nebeneinander? Vertragen sie sich, widerstreiten sie sich, gibt es unter ihnen viel-

leicht eines von so großer Mächtigkeit und Innerlichkeitstiefe, daß es die beiden anderen in sich hineinzunehmen vermag, so daß aller Widerstreit aufhört und eine tiefe satte Einheit ihrer aller entsteht?

Erinnern wir uns an die Quelle dieser Erlebnisse! Das Vaterlandserlebnis und die Kulturerlebnisse (Hingabe an die Ideen des Wahren, des Schönen, der Gerechtigkeit, der Liebe) sind, psychologisch gesehen, einander ebenbürtig, so sehr im ersteren die geschichtliche Kraft überwiegt. Beide sind die Verwesentlichung von Werterscheinungen, die uns unser unselbstisches Gefallen vorhält, und an die wir uns hingeben. Logisches Gelten z. B. ist nicht mehr und nicht weniger Werterscheinung, als das Ganze eines Volkes, und es liegt nicht an den Gegenständen, sondern an uns, ob diese Werterscheinungen zu höherer Bedeutung aufsteigen. Das ist der Fall, wenn wir an ihnen Aufgaben über uns hinaus ersehen und ergreifen. Dann treten sie in unendliches Wertlicht, das nicht aus ihnen stammt, sondern das sich aus Ewigkeitstiefen über unserer Hingabe entsiegelt. In solchem Wertlicht bezeichnen wir sie als „Ideen".

Im Lichte dieser Erkenntnis ist es müßig, zwischen der Hingabe an Kulturideen und der vaterländischen Hingabe an das Volksganze einen Wertvergleich anzustellen. Es kommt auf das göttliche Leben an, das in unserer Hingabe z. B. an die Wahrheit oder in der Hingabe an unser Volkstum geweckt wird. Ist das göttliche Leben beidemal gleichartig, so werden wir dem Wahrheitsliebenden und dem Vaterlandsliebenden das gleiche Recht geben. Vielleicht müssen wir das tun. Es könnte ganz wohl sein, daß die Hingabe an die Wahrheit und die Hingabe an das Vaterland trotz ihres verschiedenen Inhalts hinsichtlich der Entsiegelung göttlichen Lebens aus der Tiefe der Ewigkeit auf gleicher Stufe stünden. Das Gleichartige wäre, daß der Einzelne der Wissenschaft und dem Vaterlande wesentlich als Einzelner hingegeben ist, und daß er Gefährten seiner Hingabe nicht aus der Kraft der Gemeinschaft, sondern aus der Kraft der Idee findet.

Völlig verschieden davon wäre ein Verhältnis der Volksgenossen, bei dem die Gemeinschaft selber in ihnen kraftete, wie wir es im beseelten Bunde kennengelernt haben. Da tritt zwischen Menschenseelen genau das real ein, was die Ganzheitspsychologie für erscheinende Ganzheiten und deren Glieder herausgearbeitet hat (vgl. oben S. 457). Da webt sich metaphysische Lebendigkeit von Seele zu Seele herüber und wird zur Wesensmitte, so wie es Frobenius von jenem Dakkapriesterhäuptling berichtet (vgl. oben S. 458). Diese wirkende Bundesmacht der Gemeinschaftsgeistigkeit, die in der Verschwisterung der Seelen entspringt, ist voll innerer Dynamik. Sie ergreift die Einzelnen und macht sie zu willigen Organen, zu Zellen und Gliedern der Gemeinschaft. Es gibt keine andere echte Ganzheitsmetaphysik, als die des beseelten Bundes. Sie unterscheidet sich grundsätzlich von dem Verhältnis der Einzelnen zu dem bestehenden staatlichen Ganzen, das sie äußerlich umfaßt. Der Staat bringt nur Organisationen zustande, im beseelten Bunde erschafft sich ein Organismus.

Hier wird es Zeit, uns auf die Erörterung über Volksgemeinschaft zu besinnen, die unseren Untersuchungen über den Begriff der Volksseele voranging. Entweder, so hatten wir gefunden, ist man auf Volksgemeinschaft ganzheitlich (d. h. national, patriotisch) oder sozial eingestellt. In der nationalen Einstellung gilt das Volk als ein gewachsenes physisches Ganzes. Dieses vorgestellte Ganze des Volkstums gewinnt sich in den Seelen der Volksgenossen Liebe, Achtung, Verehrung, und der von dem Gedanken eines solchen Ganzen bewegte Staatsmann beginnt die Formen des Zusammenlebens ganzheitlich zu regeln, das Volk als Ganzes zu organisieren. Dem Bilde des Volksganzen, das vor den Seelen steht, gesellt sich oft, nicht immer, die Empfindung der Volksgenossen, daß sie, weil sie alle Glieder desselben Ganzen sind, auch einander in Liebe zugetan sein sollten.

In der sozialen Auffassung der Gemeinschaft fühlt man von allem Anfang an und weit überwiegend das seelische Verbundensein mit den Blutsgenossen. Die Verbundenheit als solche wird zu einer bewegenden Macht bei den verbundenen

Menschen, gleichsam zu einer Kirche zwischen ihnen. Unter der Wirkung dieser Idee kann man sich ganz bewußt auch äußerlich so organisieren, daß alles auf Bundesgesinnung abgestellt ist. Jeder organisierte Bund ist ein staatsartiges Gebilde, dessen äußere Macht über die Einzelnen, so sagten wir, bevollmächtigt sei aus der Idee des Bundes mit ihrer inneren Macht über die Seelen.

Bei der ersten Auffassung, der nationalen, sieht man sich und die Volksgenossen wie eine geistige Gemeinde an, die um einen Wertmittelpunkt kreist. Der Wertmittelpunkt ist das eigene Volksganze. Zwar ist es immer nur eine subjektive Werterscheinung, die sich davon in den Seelen der Volksgenossen gestaltet; aber Nationalstolz macht daraus gern einen höchsten objektiven Wert, der alle anderen Nationen übertreffe und auch alle die Einzelnen, die daran teilnehmen, übergolde und über die anderen Sterblichen emporhebe. Gewiß ist Nationalstolz etwas Gutes. Aber es soll darin nicht Überheblichkeit liegen, wie sie fälschlich uns Deutschen vorgeworfen wird, wenn wir „Deutschland über alles" singen. Wäre es Überheblichkeit, so würden wir jetzt (1931) nicht singen: „Und im Unglück nun erst recht". In dem Liede ist gemeint, daß uns Deutschland als Objekt einer Hingabe erscheint, demgegenüber alle egoistischen Interessen verschwinden müssen, die bis zum Opfer des Lebens geht. Das ist keine Eitelkeit; wohl aber haben wir allerdings das Bewußtsein, daß uns in unserem Deutschsein ein eigentümlicher Wert für uns erschienen ist, dessen Pflege und Bewahrung uns anvertraut ist. Unser Volkstum, so empfinden wir, ist für uns etwas Forderndes und Verpflichtendes wie für Andersrassige ihr Volkstum.

Bei der sozialen Auffassung der Volksgemeinschaft sieht man sich und die Volksgeschwister zu einem beseelten Bunde zusammengeschlossen. Beseelter Bund ist nicht dasselbe wie Volksseele. Er ist eine Gestaltung der Volksgemeinschaft als Bund der Seelen, und das geistige Ganze, das über dem beseelten Bunde leuchtet, ist nicht einerlei mit dem Volkskörper, den man von der Volksseele beseelt denkt. Mit letzterem, dem

physisch gewachsenen Ganzen des Volkstums, hat es der national eingestellte Staatsmann zu tun, wenn er auf Größe und Zukunft seines Volkes sinnt. Der sozial eingestellte Staatsmann dagegen nimmt seine Leitgedanken von dem ideellen Ganzen der Verbundenheit, von jener Idee ihres Bundes her, die bei den verbundenen Menschen zu einer bewegenden Macht wird.

Wir müssen durchaus den Unterschied festhalten zwischen der unsichtbaren Einheit der Volksgenossen in Willensverkettung „unio mystica" und ihrer sichtbaren Ganzheitserscheinung als „totum visuale". Hier die äußere Ganzheit, in der ihr Zusammen erscheint, dort die innere Totalität zwischen ihnen. Es ist nicht nur formal etwas anderes, ob man sich und die Volksgenossen zu einer geistigen Gemeinde um die Vaterlandsidee zusammenfaßt, oder ob man sich mit ihnen zu einem beseelten Bunde verkettet. Vielmehr greift hier ein realer Unterschied tief ein. Nur im letzteren Falle entspringt ein solcher Strom göttlichen Lebens, der die zentrale Kraft hat, alle anderen Bäche der sich entsiegelnden Ewigkeit in sich aufzunehmen.

Die Ganzheitserscheinung ihrer aller hat auf primitive Gemüter immer zuerst gewirkt. Die Angehörigen eines australischen Negerstammes z. B. mögen es leicht haben, an der Übereinstimmung ihres leiblichen Baues, ihrer Lebensgewohnheiten, ihrer Sprache und der Gemeinsamkeit ihres Wohnens zu bemerken, daß sie anderen Stämmen gegenüber ein einheitliches Ganze bilden. Aber das Einheitsgefühl im Bewußtsein der Zusammengehörigkeit zum gleichen Stamme, diese Einwirkung ihrer „Stammesseele", wenn wir von solcher sprechen wollen, ist weit entfernt vom Idealsinne seelischer Verbundenheit, der z. B. die rechte Ehe ziert. Dort etwas Instinktives, hier etwas Geistiges, und auch, wenn sich das Instinktive vergeistigt, so ist es doch eine andere Art der Vergeistigung, die die Liebe zum Ganzen durchleuchtet, und eine andere, die der Bundesgesinnung entspricht.

Ich sagte oben, „wenn sich das Instinktive vergeistigt". Wie ist das zu verstehen? Das „Wir-unser-aller" stellen wir uns als eine Ganzheit vor. Sie erscheint uns wie eine gegebene

Größe. Den Eindruck können auch Kosmopoliten und Ideenfreunde nicht loswerden. Aber sie können den Wert dieser instinktiven Erscheinung verneinen. Sie können ihn für eine subjektive Täuschung erklären, ja für eine Täuschung, die sie nur an den eigentlichen Menschheitsaufgaben, wie sie sie verstehen, behindere; oder die sie einfach beiseiteschieben, weil sie ihnen unbequem ist, oder weil sie ihrem selbstherrlichen Persönlichkeitsgefühl widerspricht. Andere bejahen diese Erscheinung und machen sich daraus ein Gesetz des Handelns. Daß das Volksganze als eine Einheit eigentümlicher Art erscheint, kommt, wenn man will, von der Volksseele. In der Bejahung dieser Erscheinung, in ihrer Annahme für handelndes Leben, ist mehr als Volksseele; denn nur der Einzelne vermag zu bejahen, und ihm wird über der Bejahung die Ganzheitserscheinung seines Volkstums zur Idee. Das ist die Vergeistigung jenes instinktiven Bewußtseins von volklicher Ganzheit, als die uns das Wir-unser-aller erscheint.

Ich sagte ferner: diese Vergeistigung sei zu unterscheiden von der Geistigkeit, die über dem beseelten Bunde waltet. Dort wird keine vorgestellte Ganzheit ins Licht der Idee gehoben, sondern in dem Willen zur Verbundenheit erschafft sich eine reale Ganzheit. Diese Ganzheit wird nicht vergeistigt, sondern ist selbst lebendiges Geisttum. Wir sprechen von dem Geist des Freundschaftsbundes, von dem Geist des Ehebundes, der beide Teile verpflichtet. So ist auch in dem Bundeswillen der Volksgeschwister füreinander eine geistige Macht im Spiele, die sich in eben diesem Einheitswillen entzündet. Die Einzelwillen sind hier das Aktive. Ihre Aktivität ist das Feld einer besonderen Entsiegelung der Ewigkeit in ihrer Seele. Als der Rütlibund beschworen wurde, da gebar sich in die Seelen der Schweizer eine überindividuelle Einheitsgeistigkeit, und dies Geschenk der Ewigkeit wirkt mit den Spuren, die es in der schweizerischen Volksseele hinterlassen hat, noch heute in dem schweizerischen Volke nach.

Zurück zur Frage nach dem Verhältnis der drei Erlebnisse, um die sich die Philosophie der Gemeinschaft dreht! Wir können uns mit unseren Volksgeschwistern als einen beseelten

Bund im großen fühlen; wir können uns mit ihnen in der Hingabe an das Vaterland begegnen, dessen Idee uns zu einer geistigen Gemeinde im großen weiht. Wir können uns alle zusammen zu gemeinsamem Dienste an der Kultur verpflichtet fühlen, indem wir uns miteinander für Wahrheit, Schönheit, Gerechtigkeit und karitativer Nächstenliebe begeistern.

Sind diese drei Erlebnisse einander an Kraft und Tiefe ebenbürtig? Werden wir in ihren Widerstreit hineingerissen? Oder gibt es in ihnen selber einen Anhalt, der darauf hinweist, daß eines von ihnen das Meer sein könnte, in dem die anderen münden?

Erinnern wir uns zunächst daran, daß sich dem Erleben der Kulturideen als Ausdruck eines mitschwingenden Gemeinsamkeitsgefühls die Menschheitsidee gesellt! Diese hat nicht den Sinn, daß man die Menschheit als Ganzes vor sich hinstellen und anbeten soll. Wer das tut, wer die Menschheitsidee zu einem eigenen Ideal erhebt, der fällt in den Individualismus der bloßen geistigen Gemeinde zurück, deren Mitglieder sich zwar in der gleichen Begeisterung wissen, aber nichts füreinander fühlen, als daß man gemeinsam der Idee dient und sich für deren gesteigerte Auswirkung in den Einzelseelen unterstützt. Der tiefere Sinn der Menschheitsidee würde so um sich selbst betrogen werden. Es handelt sich hier nicht um das gemeinsame Schwärmen für eine neue Idee, sondern um eine geheimnisvoll aufsteigende Welle in der Richtung „Seelenverbundenheit" als dem Meere, das alle Ideenbewegtheit in sich aufnehmen kann. Der Menschheitsschwärmer kann im Gegenteil Menschenfeind sein, wie in einem Drama solcher geschildert wird, der die Menschheit als Ganzes liebt, aber die Menschen im einzelnen haßt. Die Menschheitsidee statt dessen ist ein steter Stachel, nicht in der bloßen Ideenbegeisterung stehenzubleiben, sondern sie leuchtet der Annäherung von Seelen voraus. Ihr Wesen ist, wenn man es so bezeichnen will, regulativ, nicht konstitutiv. Sie zielt nicht auf einen allgemeinen Menschenstaat, sondern auf Menschennähe, sie ist ein Wegweiser dafür, daß Ideenerlebnisse in die tiefere Göttlichkeit des beseelten Bundes einmünden wollen.

Es ist ein Ruf aus der Tiefe, der sich in der Verbindung der Menschheitsidee mit den Kulturideen bezeugt. Etwas in uns spannt sich nach geistigem Leben, um mit der Sinnerfüllung geistigen Lebens zugleich nach Liebeserfüllung der Seelen zu drängen.

Kurz, im Erleben der Kulturideen selber entwickelt sich ein geheimnisvoller Zug, der Vorbote beseelter Bünde wird. Er kündigt einen Strom an, der alle Ideenhingabe in sich aufnehmen kann. Über die Art solchen Stromes bleiben wir nicht in Zweifel. Es kann nur der beseelte Bund zwischen Volksgeschwistern sein. Mag sich der wissenschaftliche, künstlerische, religiöse Genius noch so sehr schmeicheln, daß er seine Leistung in die weitesten Räume hinein schenke. Er darf nicht vergessen, daß auch er selber beschenkt wird, daß ihm die Hände seiner Volksgeschwister erst den Lebensspielraum gewähren, in dem sich sein Schöpfertum entfalten kann! Hier wird ihm von der volklichen Gemeinschaft gegeben. Sie trägt und erhält sein leibliches und geistiges Dasein. „Was ich bin und was ich habe, dank' ich dir mein Vaterland!" So wird sein Drang nach Menschenbeglückung umschlagen in volksbrüderliches Gefühl, und er wird es gegenüber seinen Volksgeschwistern mit den Worten Nietzsches halten: „Wir, denen sich das Leben gab, denken immer daran, was wir am besten dagegen geben."

Hierher gehört auch, daß die Kulturbegeisterten nicht einfach an einer geistigen Welt als solcher, an einem freischwebenden Reiche der Bildung, arbeiten könnten. Mancher mag, im Banne der konstitutiv genommenen Menschheitsidee, denken, die volle und echte Gemeinschaftsweihe erhalte seine Arbeit erst, wenn sie der ganzen Menschheit zugute komme. Aber ich bin der, der der Menschheit dies Geschenk machen könnte, nur dadurch, daß mir mein Volkstum durch seine berufsgenossenschaftliche Gliederung diesen meinen Beruf ermöglicht. Alle Kultur steht und fällt mit den Volkstümern, in denen sie blüht. Dort sind die Berufe eingebaut, die nach Hegel jeder wissenschaftlichen, künstlerischen, karitativen Betätigung das feste Gerüst geben.

Es kommt hinzu, daß meine Arbeit unweigerlich die Farbe meines Volkstums trägt. Sie entspringt in der lebendigen Kette göttlicher Entsiegelungen, die von den Ahnen her zu mir führt und wird selbst ein Glied dieser Kette. Das Göttliche, das sich im Acker meines Volkstums ausgesät hat, holt mein Göttliches in sich ein und läßt es Wurzeln in demselben Acker treiben. Dort ist es in einem Gesamtlebensraum gliedhaft, während es zu fremdem Volkstum nur mit dünnen Fasern rankt, sofern ihm dieses nicht überhaupt spröde ist. In ein luftleeres allgemeines Menschentum aber ranken die Erträgnisse meiner Arbeit niemals hinein. Nur im volklichen Kreise kann sich das geistige Gut unmittelbar und konzentriert mitteilen, weil nur hier die Gestaltgebung auf gleichartige Aufnahmekräfte trifft.

Auf diese großen Ketten geistigen Lebens, deren Zusammenhang volklich bestimmt ist, die die Schaffenskraft des Einzelnen anregen, den Äußerungen seines Talents oder seines Genies Nahrung geben, ihnen Gefäß und Hülle darbieten und sein Geschaffenes in sich aufnehmen, hat Fichte hingewiesen. Wir sehen, die Kulturbetätigungen müssen in die Volkstümer einmünden, mögen die letzteren national oder sozial ausgerichtet sein.

Auch über das Verhältnis der nationalen und der sozialen Auffassung der Volksgemeinschaft ist nun schon entschieden. Nationale Auffassung: im Mittelpunkt steht im Lichte der Vaterlandsidee das Volksganze. Lebende sehen sich mit den vergangenen und den künftigen Geschlechtern als „Volkstum". Aber die vaterländische Ergriffenheit wäre ihrerseits nicht vollständig, wenn sie sich nicht in dem beseelten Bunde aller Volksgeschwister miteinander vollendete. Dann entspringt in ihnen die Volkheit, jene metaphysische Welle der Verbundenheit, jenes „unum mysticum", das aus der Menge der Einzelnen „Volk" im höheren Sinne macht, mit dem es die „soziale Auffassung" der Volksgemeinschaft zu tun hat.

Der Ganzheitsgedanke des Volkstums (bzw. des Vaterlandes) pflegt voranzugehen. Aber derselbe Zug nach Seelenverschmelzung, der in den geistigen **Gemeinden, welche um Kul-**

turideen kreisen, die Menschheitsidee weckt, macht sich auch im Volksverband geltend. Ein Hauch übersinnlicher Gemeinsamkeit beginnt durch die Einzelseelen zu gehen. Vom status nascendi dieses ihres noch verhüllten inneren Einheitsverhältnisses aus steigert sich mit eigentümlicher Kraft zunächst die Ganzheitsidee ihres Volkstums, bzw. des gemeinsamen Vaterlandes. Das heimliche Weben eines metaphysischen Seelenbandes fängt damit an, daß die Volksgenossen gemeinsam etwas durchmachen müssen. In der Schmiede der Not, über ihrer Schicksalsgemeinschaft finden sie ihre Willensgemeinschaft. Erst treibt die handelnde Gemeinschaft die äußersten Leistungen der Einzelnen hervor — sie fordert von jedem das Höchste —, und dann vertieft eben die Größe dieser Leistungen und Forderungen das Gemeinschaftsgefühl sowohl der Opfernden, wie derer, denen die erkämpfte Freiheit zugute kommt. Vor dem Guts- und Blutsopfer der Brüder verbleicht jede selbstische Empfindung, als ob es sich um den Einzelgewinn Einzelner oder einzelner Klassen des Volkes handelte oder handeln dürfte. Einzig in dem Ganzen der Volksgemeinschaft kann nun der Wert erblickt werden, der aus dem Ganzen des Volkes bezahlt wird.

Das ist jene gesteigerte Kraft der Vaterlandsidee, mit der die Verschwisterung der Seelen beginnt, bzw. die die Verschwisterung der Seelen unterstützt. Je mehr zwischen den Volksgenossen der Geist ihres Gemeinsamseins und Gemeinsammachens erwacht, um so mehr entbindet sich in ihrer Gemeinschaft göttliches Bundesleben. Es ist der übersinnliche Atem der Volkheit. Wo sie sich in den sich verschwisternden Seelen hervorschafft, da wird sie von selbst zum Träger alles anderen geistigen Lebens, sowohl des Staatslebens wie des Kulturlebens.

Im unmittelbaren Zusammenschlußwillen menschlicher Subjekte, der Volksgeschwister, ist der gemeinsame Boden gegeben, aus dem jede sonstige Willensgemeinschaft aufsteigt, mit der sich in der Hingabe hier an diese, dort an jene besonderen Objekte geistige Gemeinden bilden. Indem sie aus ihm hervorwachsen, wachsen sie alle zusammen, seien sie

in den staatlichen Berufen auf die Vaterlandsidee, seien sie in den kulturellen Berufen auf die Ideen der Wahrheit, der Schönheit, der Liebe gerichtet. Es ist nun so, als ob sich alle Berufe untereinander die Hände reichten, während die Ideen, denen sie zugewendet sind, das Gesicht der Volkheit annehmen. Damit erhält der Gedanke des Kulturzusammenhanges Gestalt. Sucht man ihn außerhalb des Volkstums festzuhalten, so wird er leer und unbestimmt und zerfließt. Die einzelnen Kulturzweige beharren in einem unvermittelten Nebeneinander. Jetzt erst, bezogen auf das Leben und Weben der Volksgemeinschaft, wird er fest und gediegen. Wir merken, daß die Vielheit der Kulturtätigkeiten nur Halt an der blutsmäßigen und seelischen Einheit von Volksgeschwistern finden kann. Nur als Volkskultur, d. h. als solcher Objektidealismus, der von dem geschichtlichen Niederschlag der Gemeinschaftsergriffenheit genährt ist, besteht Kultur. Sie ist vielerlei Gotthingabegeistigkeit, getragen von derselben Gotteinheitsgeistigkeit.

„Labt sich die liebe Sonne nicht,
Der Mond sich nicht im Meer,
Kehrt wellenatmend ihr Gesicht
Nicht doppelt schöner her?"

— das Widerleuchten der Kulturwerte im Meere verbrüderten Volkstums! Und auch die Seele jedes Einzelnen verschönert sich im Strome der Volkswerdung.

§ 25. Inwendiges Volkstum

Freilich die letzte Tiefe des Gemeinschaftslebens kommt an den Einzelnen zurück. Der Lebensraum eines Volkes ist nicht bloß Raum, sondern vor allem Leben und zwar göttliches Leben, und solches kann nur im freien Willen der Einzelnen entbunden werden. Es kommt hinzu, daß sich auch der Atem der Gemeinschaftsgeistigkeit nur im Einzelnen gebiert, und nur dies göttliche Gemeinschaftsleben kann die Entsiegelungen des geistigen Lebens ohne Bruch und Konflikt in sich aufnehmen; nicht daß sich die „Idee" zuerst in der Gemeinschaft objektiv

entfaltete, um sich nachher in der Seele der Einzelnen subjektiv zu entfalten.

Um klar zu machen, daß dem Einzelnen, so sehr er in der Gemeinschaft stehen muß, seine göttliche Berührung nicht aus der Gemeinschaft empfängt, müssen wir die gegebene und die ungegebene Gemeinschaft unterscheiden. Als gegebene Gemeinschaft gilt uns die nationale und die soziale Umfangenheit des Einzelnen, die die Form des Staatslebens angenommen hat, desgleichen, daß er — vielleicht — in eine Volksseele eingebettet ist und diese ihn durchlebt.

Die Volksseele, fanden wir, bildet sich durch das übereinstimmende Verhalten vieler Einzelner und bleibt ewig nur unbewußte Regung und Bewegung in den Seelen der Einzelnen ohne die Gabe selbstentscheidenden Willens, in dessen Freiheit alles Geistesleben entspringt. Jene sozialen Regelungen und Einrichtungen andererseits sind nur durch die Willenstat Einzelner geworden. Sie haben ihre Gestalt von menschlichen Gestaltern empfangen, in deren Seelen die Ideen von Volkstum und von Vaterland aufleuchteten. Ganz gewiß ist davon ein gewisser ideeller Gehalt in die Regelungen und Einrichtungen hineingekommen, den aber Gewohnheit verblaßt hat, und den die Verschiedenheiten in den Auffassungen der verschiedenen Einzelnen, die daran mitgewirkt haben, vieldeutig gemacht haben. Daraus ergeben sich für die neuen Einzelnen, die nachher kommen, vielerlei Anregungen und Aufgaben. Aber diese gehen nicht aus den politischen und sozialen Umfassungsformen, als wären sie dort im Keime schon vorhanden, in die Seelen der neuen Einzelnen über. Die Eigenschau der Einzelnen muß aufstehen und sich mit dem Gehalt der Überlieferung durchdringen, und diese Schau muß aus einer solchen Willensbeschaffenheit des Einzelnen hervorwachsen, in der seine Seele nicht mehr selbstisch eingestellt ist, sondern sich in beseelten Bund verwandelt hat. Indem ihn nicht eine Volksseele, sondern die handelnde Ewigkeit als Gemeinschaftsgeistigkeit durchlebt, wird ihm ein geistiges Auge eingesetzt, das in den alten Aufgaben neue Aufgaben erblickt.

Wäre, wie der Universalismus Othmar Spanns behauptet, der Mensch als Vernunft ganz von seinem Volkstum umfangen, wäre nicht in ihm handelnde Ewigkeit gegenwärtig, so fehlte seinem Willen die Urtiefe, ohne die er nicht freier Wille sein könnte. In Wahrheit ist unser Wille selber ein Stück ungegebener Freiheit, unberührt von den gegebenen Kausalverkettungen, wenn auch unsere Handlungen notwendig in die Kausalverkettung eingehen. Ähnlich geht unser geistiges Erleben, wenn es sich sprachlich, begrifflich und handelnd ausgestaltet, notwendig in die Ganzheitskette unserer Volkskultur ein. Aber die Eingebung als solche ist Gabe aus dem Ungegebenen, die zum Einzelnen kommt. In ihm will der Gott seines Volkstums gleichsam weiterwachsen. Dazu muß sein eigener Wille die Gestalt eines Verbundenheitswillens mit den Volksgenossen annehmen. Das ist der Boden, auf dem sich die geistlebendige Kette göttlicher Ausgeburten in einem Volke einzig und allein fortsetzen kann, der Boden, der uns allen aufgegebenen Gemeinschaft. Die Volksseele ist unbewußt gegebene Gemeinschaft ohne Geist und ohne Willen; die staatlichen Einrichtungen sind bewußt geschaffene Gemeinschaft, Ausdruck von Geist, der einst im Willen lebendig gewesen war. Die lebendige Geisteskette ihrerseits, die ein Volkstum erst zum Volkstum macht, ist immer nichts, wo wir nur Gegebenes und Geschaffenes vorfinden, und wo der Wille, der in sich die Volksgemeinschaft bejaht, bei uns tot ist; und sie ist immer Gott, wo die aufgegebene Volksgemeinschaft in der Gesinnung beseelten Bundes lebendig wird. Da ist dann die ganze Kette unsichtbar in neuem Willen, neuer Gemeinschaftsgeistigkeit, gegenwärtig. Sie wächst im neuen Willen und breitet sich von den Willen, in denen das Heiligtum beseelten Bundes lebt, auf andere Willen aus, in denen das gleiche Heiligtum lebt. Wohl schafft nach der Philosophie des Ungegebenen Gemeinschaftswesentlichkeit erst einen wesenhaften Menschen. Aber das bedeutet noch lange nicht, daß sich alles Werterleben des Einzelnen in objektiven Geist verwandeln könnte, der alle Einzelnen umgibt. Wenn man den falschen Individualismus zurückweist, der das Ge-

meinschaftsleben aus subjektiven Belangen herleiten will, so muß doch dem wahren Individualismus sein Recht gelassen werden, der alles Ewigkeitserleben in die Heimlichkeit der einzelnen Seele verlegt. Nicht das bloße Individuum, noch auch objektiver Geist, sondern das Gotteserlebnis geschwisterlicher Verbundenheit, das von Seele zu Seele flammt, begründet die wesenhafte Gemeinschaft.

Der religiöse Individualismus, der „Gott im Volkstum" als „Gott in uns" weiß, sagt jeder Staatsform ab, die das Ewigkeitserlebnis in unserm Gemeinschaftsbewußtsein verleugnet. Er kämpft gegen den sich entseelenden Staat, dessen Verfassungsformen geschaffen werden von denen, die die religiöse Tiefe des Staatslebens verleugnen. Er kämpft auch gegen den Staat, der bloße Obrigkeit ist und auf dem Gotteswege nicht vorwärts kommt, durch den sich Obrigkeit in lebendigen Geist zwischen zusammenwachsenden Seelen verwandeln will. „Obrigkeit", das heißt „über unserm Tierleben sein". Aber die echte Obrigkeit will in den Formen beseelten Bundes Geistesleben in uns werden. Wir befehden den sich entseelenden Staat auch deswegen, weil wir ahnen, daß Staat etwas ganz anderes sein sollte, als daß sich brave Untertanen gedankenlos unter die Räder einer Maschine beugen. Elektrische Blitze müßten hin- und hergehen zwischen den Seelen, geschwängert von Volkheit. Staatlichkeit müßte Gottestum im Volkstum sein, wo alle menschlichen Gesetze sich nähren von der handelnden Ewigkeit, deren Gesetz in uns ist.

Das ist der „Individualismus des inwendigen Volkstums", der sich beugt vor dem befehlenden Bilde der Ganzheit in uns und es sich auswirken läßt in verpflichtende Liebe und gegenseitige Treue der Volksgeschwister. Hier gilt der Staat nicht als Klammer um uns, sondern als Herzenszusammenhalt in uns, niemals als Mittel zum Zweck, sondern als unbedingter Selbstzweck.

Es gibt einen anderen Individualismus, den des Tieres in uns. Er sieht im Staate nur lästige Zwangsgewalt, deren Gebrauch, wenn man sie nicht in eigene Regie übernehmen kann, auf „vernünftige" Zwecke eingeschränkt werden müsse,

solche Zwecke nämlich, die zuletzt von der Vernunft der Massen und der Massenschieber abgestempelt werden.

Wird der Staat als Selbstzweck, d. i. als Ganzheitsgestaltung der Volkswerdung gewertet, werden die religiösen Hintergründe, die in solcher Wertung aufleuchten, den Herzen spürbar, dann wird allen den Vergewaltigungversuchen, die das Staatsleben in staatsfremde und staatsfressende Zwecke einspannen, es nach parteipolitischen oder kosmopolitischen Zielen stutzen wollen, der Boden entzogen. Dann werden Wirtschaft und Kultur aus gestaltlosen Nebeln wieder zu lebendigem Blut und Geist im Dasein des Staates, und der deutsche Mensch findet in den Formen echter Gemeinschaft, des beseelten Bundes, mit denen er alle Gegenseitigkeitsverhältnisse, allen voran das des Arbeitgebers und Arbeitnehmers durchdringt, die letzte Erfüllung seines Wesens.

III.

GOTTESTUM
IM VOLKSTUM

(Vorlesung 1931)

Die folgenden Vorlesungen von 1931 tragen denselben Titel, den ursprünglich (1928) die Abhandlung „Ewigkeitstiefe im Volkstum“ (in Bd. I S. 237—274) geführt hatte. Sie wiederholen aber nichts von dieser Abhandlung sondern dürfen geeignet sein, sie zu ergänzen und zu vertiefen. Die Einleitung ist 1933 geschrieben worden.

ZUR EINLEITUNG

Der Kampf der Gottesbilder

Gottestum im Volkstum ist eine neue Weise, wie Menschen Ewiges erleben. Die Weise, wie bisher Ewigkeitserleben über die Menschen gekommen ist, entspricht ihrer Ausstattung mit unselbstischen Neigungen. Immer bisher sind unsere unselbstischen Neigungen das Gefäß gewesen, das sich göttliches Leben zur Wohnung ausgesucht hat. Es sind unser altruistisches Wohlwollen, der Trieb zu Mitleid, zu Barmherzigkeit. Sodann unsere ideelle Hingabe an Wahres und Schönes, zu dritt unser soziales Gefallen am Bestande und Gedeihen menschlicher Gemeinschaften, zumal derjenigen, von der wir selbst umfangen sind. In allen diesen Hingaben will, wenn wir uns an bisheriges Erleben halten, Ewigkeit aus einer Spannung, in der sie bewegungslos ruht, zu bewegtem Leben bei uns übergehen. Wir wollen die ruhende, unbewegte Stille der Ewigkeit, die sich noch nicht in Menschenseelen belebt hat, „Gottheit" nennen. Sie will aus sich hervorbrechen, sie will einbrechen in die Seele von Menschen, seitdem der Tag der Menschheit begonnen hat.

Der Mensch ist ein Gemisch von Selbstischkeit und von Anlagen über ihn hinaus. Jede Anlage, in der es ihn über ihn hinaustreibt, sei es zu Mitmenschen, sei es zu ideellen Gegenständen, sei es zu menschlichen Gemeinschaften, ist ein möglicher Gottesstempel. In jeder kann ihn unendliche Geistigkeit ergreifen. In jeder strebt der Wesensstrom aus der Ewigkeit den Menschen so zu ergreifen, daß er zugleich die beiden anderen Weisen unseres Überunshinauslebens mit in sich hineinreißt. Die Gottesdurchbrüche in unseren altruistischen, sozialen, ideellen Erlebnissen messen sich gleichsam miteinander. Wo ist unter den dreien die mächtigste, die zentrale Kraft, die

die beiden anderen Weisen, wie Ewigkeit in unseren Herzen aufwallt, nach sich bestimmen, sie tragen, in sich eingliedern und vielleicht gerade dadurch erst zu wesenhafter Blüte bringen könnte? Es ist so, als ob sich im Laufe der Geschichte erst ausprobieren wollte, in welchem Bache des menschlichen Seelenlebens der aufbrechende Gottesstrom zu solcher Mächtigkeit anschwillt, daß sein Wasser wie von selbst auch die beiden anderen Bäche zu füllen vermag.

Wir kennen den Strom, der mit der Kraft seiner Ewigkeit und Unendlichkeit in unsere altruistische Hingabe fluten will: es ist der heilige Strom erbarmender Liebe, das Gottestum der „caritas". Wir kennen den Gottesstrom, der mit der Kraft der Ewigkeit und Unendlichkeit durch unsere ideellen Hingaben fluten will. Das ist die Weihe, die sich um Wahrheit und Schönheit webt und aus dem Erkennen des Gelehrten, dem Schaffen des Künstlers Gottesdienst macht. Und wir kennen den Gottesstrom, der mit der Kraft der Ewigkeit und Unendlichkeit durch unsere soziale Hingabe fluten will. Er bricht auf in dem Unbedingtheitsleben der Vaterlandsliebe.

Wenn der Strom der Ewigkeit als erbarmende Liebe durch unsere altruistischen Anlagen gehen will, dann treten die Aufgaben werktätiger Hilfe an unseren Mitmenschen fordernd und werbend vor uns hin, und ein Gottesbild gestaltet sich vor unserer Seele, ein Gottesbegriff wächst in unserem Denken auf, der selber ganz und gar mit den Farben erbarmender Liebe übermalt ist und die Aufgaben solcher Liebe befehlend an uns stellt. Es gestaltet sich die Religion des Christentums. Wenn Ewigkeit als Strom schöpferischen Erkennens und Bilderns durch unsere ideellen Anlagen gehen will, dann werden uns Wissenschaft und Kunst zu heiligen Verpflichtungen, und ein anderes Gottesbild gestaltet sich vor unserer Seele, ein anderer Gottesbegriff wächst in unserer Seele auf, der selber ins Licht der Idee verklärt ist. Wir schauen mit Plato in den Himmel gestalthafter Wahrheiten und Schönheiten, oder mit Kant in das intelligibele Reich der Zwecke, oder wir verehren mit Fichte, Schelling, Hegel die schöpferische Selbstbewegung der Idee, oder wir fühlen uns mit Neueren vom Gottesstrom der

Kultur getragen und in ihn verpflichtet. Es gestaltet sich die Religion des Idealismus oder vielmehr die buntfarbige Vielheit dieser Art von Religion.

Wenn unsere volkliche und vaterländische Ergriffenheit zu einem Gottesstrome wird, der durch unsere soziale Anlage gehen will, dann geraten die starren Formen von Staat und Recht in Fluß und strömen uns lebendige Forderungen zu! Wir fühlen uns von vaterländischer Ehre und volklicher Freiheit, von Aufgaben der Führung und Gefolgschaft bewegt, und auch da gestaltet sich ein entsprechendes Gottesbild vor unserer Seele, wächst in unserm Denken ein entsprechender Gottesbegriff auf. Die Kette volklich-geschichtlichen Lebens formt sich zu majestätischer Gotteserscheinung: „Dir ist das Haupt umkränzt mit tausendjährigem Ruhm, du hebst den Schritt der Unsterblichen“ (Klopstock). Es gestaltet sich die Religion des Nationalismus.

Immer will sich Ewigkeit zu Gottestum gestalten, sei es in unserem altruistischen, sei es in unserem ideellen, sei es in unserem sozialen Erleben, und immer treten Gottesbilder vor unsere Seele, die wie von draußen her uns die Aufgabe zurufen, in deren Erfüllung durch uns eben das Gottestum auflebt, das sich in uns hervorschaffen will. Es sind das alles Religionen, die sich da kristallisieren, ein Kreisen von Bildern und Stimmungen; uns erfüllen Spannungen des Denkens zu ewigen Sinngehalten, Spannungen des Willens zur unbedingten Erfüllung von Aufgaben, Spannungen des Gefühls zu ehrfürchtiger Bewegtheit und zu Ewigkeitsahnungen.

In allen diesen „Religionen“ handelt es sich um viel mehr als um *ethisches* Aufgabenbewußtsein. Die Aufgaben scheinen uns von Ewigkeit umlichtet. Jede Religion hebt ihr eigenes Aufgabengebiet in höchste Höhe und sucht es auszudehnen auch über die Aufgabengebiete der anderen. Sie sucht die dortigen Gottesforderungen sich unterzuordnen, in sich einzuordnen.

Sehen wir uns z. B. zwei Künstler an! Der eine glaubt, daß ihm „Gott“, wie er im Christentum aufgefaßt ist, die Ideen seines Schaffens eingegeben habe, und es nun Gottes, dieses

Gottes, Wille an ihm sei, die empfangenen Ideen zu seiner Ehre (ad maiorem gloriam Dei) zu gestalten. Er empfindet einen göttlichen Hintergrund seiner Aufgabe; aber er empfindet ihn nur aus einem entlehnten, nämlich dem christlich-karitativen Gotteserleben heraus, nicht aus einem urwüchsig ästhetischen Gotteserleben heraus, so etwa wie die Romantiker Hieroglyphen der ewigen Schönheit sich zu ihnen niederneigen fühlten. Unser Künstler erlebt sein Schaffen als frommer Christ mit der dortigen Gottesvorstellung. In dieser sieht er sein Wirken und Arbeiten verankert. Nicht erfüllt ihn eine Religion des ästhetischen Idealismus. Der andere Künstler empfindet seine künstlerische Eingebung so, als ob ewige übersinnliche Schönheit seine Seele zur Hülle ihrer Fleischwerdung, ihrer sinnlichen Verlebendigung in seinen schöpferischen Kräften, machen wolle. Ihn spricht aus seinem Erlebnis ein eigenes Absolutum an, er erträgt nicht die Umfärbung desselben zu der Gnadengabe einer anderen Göttlichkeit als einer solchen, die schon von selbst im ästhetischen Geheimnis west. Dieser Künstler ist echt religiös im Sinne einer Religion des ästhetischen Idealismus.

Was zeigt uns dies Beispiel? Jede Religion will erstens den Zentralwert, auf den sie eingestellt ist, in der Absolutheit einer Göttlichkeit erleben lassen, die den Eingriff jeder andersartigen Gottesbewegtheit ablehnt, zweitens aber ist sie ihrerseits darauf aus, mit der Kraft ihres Gottesbildes auch unser ganzes übriges Lebensgebiet zu umspannen. Alles Gottesbild ist ein lebendig tätig Ding, wie es Luther vom Glauben schildert. Jedes Gottesbild will für sich alles erobern, was immer an karitativer, sozialer, ideeller Bewegtheit durch die Seele geht. Immer will das karitative Gottesbild das ideelle und das soziale vom Throne ihrer Absolutheit stürzen und auch über die Regungen des künstlerischen Schaffens, auch über die Regungen der sozialen Aufgaben *sein* Reich kommen lassen. Das ist für die meisten der Sinn des Wortes vom „Reiche Gottes auf Erden“. Es fragt sich freilich erst, ob es das Reich des karitativ oder des ideell oder des national angegestrichenen Gottesbildes ist. Denn ebenso drängt das natio-

nale Gottesbild in unserm Herzen, das aus sozialen Regungen aufsteigt, nach allgemeiner Ausdehnung in allen Aufgabengebieten. Es hängt über Wissenschaft, Kunst, Nächstenliebe die nationale Forderung. Jedes Gottesbild verwandelt eben die anderen Aufgabengebiete in nur ethische Werte, die erst geheiligt werden müssen. Desgleichen drängt das ideelle Gottesbild in unserm Herzen nach allgemeiner Ausdehnung seines Reiches. Wie oft ist ein Altar der wissenschaftlichen Vernunft errichtet worden, unter deren Maßstab alles religiöse, soziale, ästhetische, nationale Erleben zu stellen sei (Aufklärung)!

Wir sehen, was das Wesen aller Religionen ist. In ihnen allen leben hingegebene Menschen aus dem Zentrum einer Wertung heraus, die es nicht duldet, daß man sie mit den übrigen Wertbewegtheiten in eine Reihe stellt. Der Lebensgehalt, der in einer Religion emporgetragen ist, weiß sich mit den anderen Lebensgehalten nicht nach Graden vergleichbar, sondern in der Qualität überlegen. Er sieht sich von vornherein auf einer höheren Ebene. Da gibt es keine Über- oder Unterordnung nach einer Werttafel. Sondern eine Lebensmacht reckt sich, für die es selbstverständlich ist, daß erst mit der Einbeziehung in ihren Lebenskreis auch alle die übrigen Inhalte des menschlichen Strebens zu vollem Gehalte kommen können.

Z. B. vom christlichen Lebenskreise, dem Kreise der caritas aus gesehen, sei erst christliche Kunst ganze Kunst. Erst der christliche Künstler sei der ganze Künstler. So liegt in jeder Religion der Anspruch, daß ihr Lebensgehalt die Sonne sei, um die alle anderen Lebensgehalte kreisen müssen, um sich nicht in Chaos aufzulösen. „Die Sonne ist Tyrann von Haus, löscht alle andern Lichter aus. Aber sie hat auch die Kraft und den Willen, das ganze Reich mit Licht und Wärme zu erfüllen". Oder man denke an „Mahomets Gesang"! Die ethischen Werte sind die Bäche, die jeder für sich versiegen müßten. Der religiöse Zentralgehalt dagegen ist ein Strom, der die einfließenden Bäche zum ozeanischen Vater trägt. Für das Christentum rauscht der Strom der caritas aus dem tiefsten

Borne der Ewigkeit, und in ihm sind die sonstigen Inhalte des menschlichen Tuns nur „ethische“ Werte, die für sich kraftlos bleiben. Für den Idealismus rauscht der Strom der Kultur aus letzten Tiefen, und nur in seiner Bewegung könne auch unser volkliches und gemeinschaftliches Leben zu konkreter Fülle gelangen, ansonsten dessen Inhalte nur brodelnder Schaum blieben. Für die Nationalisten rauscht der Strom der vaterländischen Geschichte aus der Ewigkeit in die Zeit hinein. Wächst das, was wir sinnen und schaffen, nicht aus ihm und wächst es nicht in ihn hinein, so vergeht es gleich schimmernden Seifenblasen. In ihm wird daraus Ewigkeit.

So sucht jede Religion mit ihrer Zentralkraft das Ganze unserer Lebensbetätigungen zu umklammern, sie insgesamt in ihre Wesentlichkeit einzuordnen. Es ist, als ob viele Götter miteinander rängen. Aber hinter ihnen allen sehe ich nur die eine Gottheit, die aus der Stille ihrer Unbewegtheit heraus ihr bewegtes Leben sucht, die unser Seelenleben zu ihrem lebendigen Ausdruck gestalten will und nun zunächst auf die Vielheit unserer unselbstischen Regungen stößt. So senkt sie heute in diese, morgen in jene Kammer unseres Seelenlebens ihr „Fünklein“ und wartet darauf, in welcher Seelenkammer das sonnenmächtige Licht aufgehen wird, das auch alle die anderen Arten von Lichtstrahlen in sich hineinzwingt.

Vielleicht sind alle unsere unselbstischen Anlagen zu eng dazu, zu sehr „Kammern“. Nicht in ihnen kann sich das zentrale Licht der Ewigkeit entzünden. Das mag erst möglich sein, wenn das Zentrum unseres eigenen Daseins sein Fünklein wird, wenn von Wesenskern zu Wesenskern der Menschen ein unmittelbarer Wille herüber- und hinübergeht. Die Stunde ist heute gekommen. Erleben wir nicht den Nationalsozialismus mit einer stärksten religiösen Befriedigung? Der deutsche Mensch hat die Liebe erlebt, er hat die Kultur, die Kunst und Wissenschaft erlebt, er hat das Vaterland erlebt. Heute erleben wir das Volkstum und fühlen, daß hier das wahre Zentrum des Ewigkeitserlebens aufgegangen ist. Es ist nicht das Reich des Christengottes auf Erden, es ist Gottestum im Volkstum.

§ 1. Die Stellung der Testamente zur Frage „Gottestum im Volkstum"

Als ich vor zwei Jahren in Greifswald über „Gottestum im Volkstum" las, hatten wir Gottestum im Volkstum noch nicht erlebt seit den Augusttagen 1914. In diesem Jahre (1933) haben wir es erlebt, in besonders feierlicher und erhebender Weise erst ganz kürzlich, am 1. Mai. Wir fühlten und wußten, es lebt und webt jetzt etwas Göttliches bei uns, in uns. So wollen wir uns jetzt in religionsphilosophischer Weise darüber aussprechen, was das Neue, Gewaltige, was der Blitz aus der Ewigkeit ist, der bei uns angefangen hat und nun immer mehr bei uns Gestalt gewinnen will. Wir wollen versuchen, die innere Tiefe dieser großen und neuen und deutschen Zeit zu deuten. Wir wollen sie in ihrer Wurzel verstehen, damit sie uns in unserer Wurzel erfasse.

Für solche religionsphilosophische Bemühung stehen uns zwei Deutungen zur Verfügung:

1. „Gottestum im Volkstum" bedeutet Gottes, des Christengottes, Segen über dieses Volkstum, eine Kraft Gottes, die mit ihm geht, eine Sendung, zu der er es beruft. Diese Deutung entspricht gewissen theologischen Richtungen der Gegenwart.

2. „Gottestum im Volkstum" bedeutet Gottesgeburt, Ewigkeitsaufgang im Volkstum. Das ist der Klang der deutschen Mystik und des deutschen Idealismus.

Wir beginnen mit der ersten Deutung, die unter der uns angewöhnten Gottesauffassung steht, unter der Gottesauffassung der beiden Testamente, des einen, das in hebräischer, des anderen, das in griechischer Sprache geschrieben ist. Das dritte Testament ist in deutscher Sprache geschrieben und steht bei Meister Ekkehart!

Der hergebrachten theologischen Gottesauffassung ist es nicht leicht, mit dem neuen Wesen fertig zu werden, das jetzt durch Deutschland geht. Es gelingt ihren Vertretern noch eher, wenn sie das Alte Testament zu Rate ziehen, das von einem Bunde Gottes mit seinem auserwählten Volke erzählt, als wenn sie sich an das Neue Testament anlehnen. Der bi-

blische Jesus dachte nicht in Völkern, sondern kam als Erlöser jeder einzelnen Seele. „Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne und nähme Schaden an seiner Seele!" Diese Betonung der seelischen Innerlichkeit und des Wertes, den der christliche Gott auf eines jeden Menschen Rettung aus Schuld und Sünde legt, kommt dem deutschen Individualismus entgegen, der in den Innerlichkeitsbewegungen der deutschen Geistesgeschichte immer wieder hervorgetreten ist. Das Besondere der theologischen Auffassung ist, daß die Persönlichkeit unmittelbar auf den jenseitigen Gott bezogen gilt, auf alles andere sei sie nur mittelbar bezogen. Sie sei also z. B. auch auf ihr Volkstum nur mittelbar bezogen. Die Art, wie heute in der völkischen Bewegung das Volkstum zum unmittelbaren Maßstabe erhoben wird, erscheint den christlichen Theologen als eine Anbetung von Blut und Land, als „Vergötzung" eines geschaffenen irdischen Staubes und damit als Frevel wider die alleinige Majestät des Bibelgottes.

Der zweite Anstoß, den die landläufige Theologie an der völkischen Bewegung nimmt, ist die Schärfe ihres Kampfwillens nach innen und außen. Diese Bewegung hält mit harter Faust die inneren Widersacher nieder und ist bereit, die politische Freiheit der Nation, sobald es geht und nicht anders gehen kann, mit dem Schwerte zu erkämpfen. Das heißt, sie ist bereit, das Leben von Hunderttausenden ihres jungen Nachwuchses daranzugeben, ihn vernichtend gegen einen Wall feindlicher Leiber anstürmen zu lassen, wenn es gilt, den Raum wiederzugewinnen, der uns in der Stunde der deutschen Nacht entrissen worden ist. Wie sagt doch das Evangelium: „Selig sind die Sanftmütigen; denn sie werden Gottes Kinder heißen." „Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst!" „Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden!" Evangelischer Theologie scheint deshalb das Einverständnis mit der Losung des Pazifismus viel näher zu liegen, als das Bekenntnis zu nationaler Ehre und Würde. Der einzelne Theologe, der gleichzeitig rechter Christ und rechter Deutscher sein will, kommt so in eine schwierige Lage. Kann überzeugtes Christentum es als recht zugestehen, daß ein Volk zwecks seiner inneren

Erneuerung und zwecks Zurückgewinnung seiner äußeren Freiheit zu Mitteln der Gewalt greift? Bei einer Umfrage, die von einem freireligiösen Pfarrer vor einigen Jahren in Arbeiterkreisen gehalten worden ist, hörte man als härteste Anklage gegen das kirchliche Christentum, daß es sich 1914 nicht nur nicht gegen den Krieg ausgesprochen, sondern ihn sogar gutgeheißen habe, daß man sogar den Segen Gottes auf die deutschen Waffen herabgefleht habe. Dem Geiste des Evangeliums könne nur ein Bekenntnis zum Pazifismus entsprechen.

Aber auf der anderen Seite: sind darum diejenigen unehrlich, die der christlichen Liebespflicht eine Grenze setzen gegenüber solchen Menschen, die den deutschen Geist von innen vergiften, und solchen Völkern, die unser geschichtliches Dasein auslöschen wollen? Kann es nicht auch ehrliche christliche Überzeugung sein, daß Gottes Segen nicht auf einem pazifistischem Volke ruht, sondern auf einem, das sein Wesen nach außen und nach innen kraftvoll durchsetzt? Klingen nicht in uns die feierlichen Worte unseres Reichskanzlers vom Tage deutscher Arbeit nach: „Herr, du siehst, wir haben uns geändert. Das deutsche Volk ist nicht mehr das Volk der Ehrlosigkeit, der Schande, der Selbstzerfleischung, der Kleinmütigkeit und Kleingläubigkeit. Nein, Herr, das deutsche Volk ist wieder stark geworden in seinem Geiste, stark in seinem Willen, stark in seiner Beharrlichkeit, stark im Ertragen aller Opfer. Herr, wir lassen nicht von dir. Nun segne unsern Tag und unsere Freiheit und damit unser deutsches Volk und Vaterland!"

So fragen wir denn, ob im „christlichen" Sinne die Pazifisten recht haben, die Nächstenliebe über Volksbelange stellen, die lieber den politischen Feind umarmen, als ihren Volksgenossen im Kampfe gegen den Feind beistehen möchten; oder ob die recht haben, die Gottes Segen mit den Menschen gehen sehen, denen ihr Volkstum zum höchsten irdischen Gut geworden ist? Im „christlichen" Sinne? Wie verschieden ist das, was man „Christentum" nennt! Fest steht nur, daß es in allen seinen Schattierungen von einem persönlichen Gott spricht. Er sei ein allmächtiges Wesen, wollend und denkend,

das Himmel und Erde geschaffen habe und Herr der Welt und der Menschheit sei. Das Alte Testament spricht von einem unzerreißlichen Bunde, der zwischen Gott und einem kämpfenden Volke bestanden habe. Damit lenkt es den Blick auf den geschichtsgewaltigen Gott, der die Geschicke von Völkern lenkt, während er im Neuen Testament unter dem Bilde eines väterlichen Gottes erscheint, dem alles auf das Verhältnis zu den einzelnen Menschen ankommt. Zwischen beiden Auffassungen klafft eine Spannung, über welche das Kirchenchristentum künstliche Brücken baut.

Vielleicht ist es das Wahre im geschichtlichen Auftreten Jesu, daß er die allgemeine Menschenliebe gepredigt hat[1]), eine Liebe, die wir als dieselben Kinder des alliebenden Vaters jeder jedem schulden. Dieser Gott Jesu wacht darüber, ob wir die Liebespflicht gegen unsere Menschenbrüder erfüllen. Ihm mißfällt die Schuld, die im Unrechttun an unseren Mitmenschen besteht. Aber er ist ein milder Richter. Er erläßt uns die Strafe, wenn wir unsererseits das Unrecht verzeihen, das uns zugefügt worden ist. „Vergib uns unsere Schuld, wie wir vergeben unseren Schuldigern!" Mit keinem Worte ist im Vaterunser erwähnt, daß Jesu eigener Opfertod nötig sei, damit uns Gott die Strafe erlasse und seine väterliche Gnade wieder zuwende. Deshalb ist der Glaube, von dem Jesus spricht, nicht der Rechtfertigungsglaube Luthers, wiewohl der Reformator manche Züge des ersteren übernommen hat. Der evangelische Glaube ist die Gewißheit, daß von der Vergebung Gottes eine reinigende und entsühnende Kraft auf uns übergehe.

---

[1]) Es ist für unsern Zusammenhang gleichgültig zu fragen, wer der Jesus gewesen ist, dem die „frohe Botschaft" zugeschrieben wird, die die drei ersten „Evangelien" bringen. Genug, daß hier ein bestimmter religiöser Gedankenkreis vorliegt, der immer wieder Eindruck gemacht hat, nicht zuletzt auf deutsche Herzen. Er behauptet seine Eigenart sowohl gegenüber dem Alten Testament, wie gegenüber der Palette des „Apostels" Paulus, der aus dem Auftreten jenes „Jesus" eine hintergründige Metaphysik gemacht hat, die man „Christentum" nennt. Man vgl. das Werk von Eduard Wechssler „Hellas im Evangelium"!



Wofür hätten wir Strafe verdient? Nach dem Evangelium für unser Unrechttun an den Mitmenschen, das zugleich Sünde vor Gott ist. „Ich habe gesündigt am Himmel und vor dir“, sagt der verlorene Sohn zu seinem Vater. Unsere Selbstsucht war straffällig, die uns nicht nur im Verkehr mit unseren Mitmenschen schuldig werden läßt, sondern sich in alles einschleicht, was zu tun uns als Pflicht entgegenkommt. Von ihr befreit uns unter der Gnade Gottes die tätige Reue, die den Blick des Schuldbewußtseins auf uns lenkt und uns die Schuld anderer an uns nicht ansehen läßt (Das Gleichnis vom Splitter und Balken im Auge).

Im Alten Testament erscheint der strafende Gott in anderer Gestalt. Er tritt uns nicht als Vater entgegen, der über alles geliebt sein will, der unsere Nächsten geliebt sehen will, wie wir uns selber lieben, und der uns von aller Selbstsucht heilen will. Er erscheint uns in der gefürchteten Majestät des Schöpfers über seine Geschöpfe, der eifersüchtig darüber wacht, daß ihm keine Selbstherrlichkeit des Menschen gegenübertritt. Darüber berichtet die furchtbare Eingangserzählung des Alten Testamentes (deren edeles Widerspiel das Gleichnis vom verlorenen Sohn ist). Von der Schlange verlockt und verführt, übertreten Adam und Eva das Verbot, vom Baume der Erkenntnis zu essen, und nun verhängt der beleidigte und zornige Judengott die unendliche Erbstrafe über das ganze Menschengeschlecht. Kann dieser Gott das vergeben, was er als angemaßte Selbstherrlichkeit der Menschen verflucht hat?

Hier knüpft das Kirchenchristentum die beiden Testamente ineinander, indem es aus dem liebenden Gotte Jesu und aus dem verfluchenden Gott der Paradieserzählung eine und dieselbe Person macht. Nun soll es nicht mehr genügen, daß uns unsere Selbstsucht verziehen sein soll, wenn wir unseren Schuldigern vergeben. Jene Selbstsucht gehe mit der aufsässigen Selbstherrlichkeit des ersten Menschenpaares Hand in Hand. Sie sei die Erbfolge dieses ersten Ungehorsams und stehe, wie dieser, noch immerfort unter Gottes Zorn. Jeder Versuch des Menschen, sich selbst aus den Krallen dieser Doppelschuld zu

befreien, schlage in neuen sträflichen Hochmut aus. Er soll sich nicht einbilden, die Hand Gottes von sich aus lockern zu können. Damit ist der Ansatz gefunden, um den Jesus des Evangeliums, der den milden Vergebungssinn des himmlischen Vaters gelehrt hatte, zum Mittler zu machen, der durch seinen freiwilligen Opfertod die Begnadigung des Menschengeschlechts erwirkt habe. Die Kluft zwischen dem Alten und dem Neuen Testament ist nun künstlich überbrückt, indem der Wesenskern des Alten Testamentes, Gottes lenkend ausgestreckte Hand über Völkerschicksale, unter den Tisch fällt. Er wird bagatellisiert mit der gewaltsamen geschichtlichen Behauptung, daß das Alte Testament eine Voranzeige auf das Neue Testament sei, und mit der wundersüchtigen metaphysischen Behauptung, daß Jesus, der Lehrer der gottvertrauenden Liebe, ein Fleisch gewordenes himmlisches Wesen sei. Dieses habe die unendliche Strafe auf sich genommen, die Gott über das erste Menschenpaar und allen Menschensamen verhängt habe, und ihn dadurch zu vergebender Gnade gestimmt, die auszuteilen oder nicht auszuteilen der Kirche übertragen worden sei. Ihr wird die Macht über verängstete Menschenseelen in die Hand gespielt.

Der geschichtslenkende Gott des Alten Testamentes, der Vatergott im Evangelium Jesu, der Richter- und Gnadengott der Kirche, das alles sind auseinanderstrebende Vorstellungen. Unter der Einheitsflagge des „Christentums" sind sie unterschiedslos in das deutsche Volk gedrungen. Je nachdem wir uns an diesen oder jenen der biblischen Gottesbegriffe wenden, wird die „christliche" Antwort auf die Frage, was „Gottestum im Volkstum" sein könne, anders und anders lauten.

§ 2. „Gottestum im Volkstum" vor dem Evangelium

Das Evangelium ist seinem inneren Wesen nach keine Gebotsordnung, sondern Erlösungsweisheit. Wer an den liebenden Vater im Himmel glaubt, der ist von dem Gesetzeswesen des Alten Testamentes befreit. Für ihn gibt es kein vorschriftsmäßiges Verhalten mehr, mit dem er sich die Gunst Gottes er-

kaufen müßte; sondern umgekehrt fließt aus seinem Glauben alles rechte und gute Verhalten. Sein Tun ist von der Kraft des ihm gegenwärtigen Gottes bewegt. Die Nächstenliebe wird ihm von selbst zu innerem Gebot.

Wird das Evangelium so aufgefaßt, so erhebt es sich weit über die Einschränkung, nur den Gegensatz gegen die jüdische Gesetzlichkeit darzustellen. Es wird zu einem inneren Licht, das uns aus aller toten Gesetzlichkeit, von der Irrmeinung, daß Sittlichkeit in allgemeingültigen Normen bestehe, erlöst. An die Stelle aller himmlischen und irdischen Vorschriften, an die Stelle aller angeblich gottgewollten Wertordnungen und Vorrangsverhältnisse träte für diese Art Christentum Gottes lebendige Gegenwart in unserm Wertleben.

Es wäre geradezu ein Abfall in überwundenen Moralismus, der ganz genau der Gebotreligion des Alten Testamentes entspräche, wenn irgendein sog. christliches „Gebot" an die Stelle der Durchkraftung des inneren Menschen träte, die ihn gegenüber jeglicher Aufgabe, mit der er es im Weltgetriebe zu tun bekommt, zu unselbstischer Treue befähigt.

„Gib, daß ich tu' mit Fleiß,
Was mir zu tun gebühret,
Wozu mich dein Befehl
In meinem Stande führet.
Gib, daß ich's tue bald
Zu der Zeit, da ich soll.
Und wenn ich's tu', so gib,
Daß es gerate wohl!"

Gib, das ist das Wort des Vertrauens, daß uns der im Glauben gegenwärtige Gott die Kraft gibt zu jeder Aufgabe, jedem Einsatz, jeder Treue, die der Umgang mit Menschen und Dingen von uns verlangt. Ohne Glauben unvermeidliche Selbstsucht! Mit dem Glauben aus den Banden und Schlingen der Selbstsucht erlöst! Der Glaube erfüllt uns mit Kraft aus der Ewigkeit. Strömt uns solche nicht zu, so entsteht unvermeidliche Gewalt im Zuge der Verflechtungen, in denen das Weltleben steht. Entweder werden wir gewalttätig an den

Gegenständen, mit denen wir es zu tun haben; das kommt auf Rechnung unserer Selbstsucht. Oder die Gegenstände gewinnen blinde Herrschaft über uns. Dies auf die Vaterlandsliebe angewendet: sie muß frei von unserer Selbstsucht sein (nicht z. B. „ubi bene, ibi patria!"), und wir müssen in ihr frei sein von der Selbstsucht des Gegenstandes (nicht z. B. „right or wrong my country!").

Es gibt eine Dämonie der Selbstsucht in uns und eine Dämonie des Gegenstandes über uns. Von beidem ist der im Glauben entsühnte Christ erlöst. Die Dämonie der Selbstsucht macht, daß wir in unserem Dienst an den Sachen, für deren Gedeihen und Fortgang wir verantwortlich sind, einer Untreue schuldig werden, die wir vor Gottes unbestechlichem Auge nicht verbergen können, wenn wir sie auch vor den Augen der Menschen verbergen und — in der Lüge des Bewußtseins — vor unseren eigenen Augen verbergen möchten. Dies Kainszeichen können wir aus uns selbst heraus nicht los werden, und so gestehen wir es ein vor dem, der es sieht. In seiner Vergebung werden wir davon frei. Wir werden frei von uns selbst und eben dadurch fähig dazu, in unbedingter Hingabe jedem Gegenstande zu dienen, dessen Forderung uns ergreift. Das, was unser reines Wollen immer wieder zu unterminieren drohte, die Rücksicht auf unser Wohlbefinden, auf Nachteile oder Vorteile, auf persönliche Eitelkeitsansprüche, auf die Schwäche unserer Sinnlichkeit, ist von uns abgefallen. Die uns wieder zugekehrte Kraft Gottes hilft, den Aufgaben des Lebens, die eines reinen guten Willens harren, Treue bis zum letzten zu halten. Uns ist zu den Gegenständen unserer Pflicht eine vertiefte und gereinigte Liebe geschenkt worden, „evangelische Liebe", die hier einen höheren Sinn erhält, als wenn man darunter nur die allgemeine Menschenliebe verstünde.

Wie in solcher Liebe, in der reinen, selbstsuchtsfreien Bezogenheit auf die Gegenstände seines Tuns, der erlöste Mensch in seinem Wollen frei wird von der Fessel der Ichsucht, so gewinnt der ganze Mensch von dem neuen Zentrum seines Wollens aus den Atem einer Freiheit, in der Weltüberlegenheit

ist. Es gibt nämlich eine schmerzliche Erfahrung aller Menschen, die sich mit Aufgaben über sich hinaus erfüllt haben. Der Gegenstand, mit dem sie es zu tun haben, erscheint ihnen in schier unnahbarer Wertferne als ein Ideal, das immer vor ihnen bleibt, dessen Forderungen sie niemals ganz zu genügen vermögen. In dem Grade, wie sie ihre Unzulänglichkeit spüren, das spüren, was ihnen an reiner Hingabe fehlt, steigt sein Gehalt um so fordernder vor ihnen empor und drückt mit der vermehrten Strenge der Forderung auf ihr Gemüt. Es ist das, was Kant die Majestät des Gesetzes genannt hat. Das Objekt überwuchtet uns, die Subjekte.

Nun, in der Entsühnung vor Gott, überkommt den Gläubigen das Erlebnis der „evangelischen Freiheit". Er überläßt sich nicht mehr triebhaftem Rauschgefühl, in dem seine unselbstische Neigung aufschäumen kann. Er ist ebensowenig gebannt unter den schweren Atem des Pflichtstromes. Er wird nicht mehr erdrückt vom Gesetze des Gegenstandes oder dem Gesetze der Allgemeingültigkeit, sondern behauptet mitten im Dienste am Gegenstande die Freiheit der Persönlichkeit, die sich in der Hand Gottes einer schöpferischen Innerlichkeit versichert weiß. Der Mensch fühlt in der Forderung des Gegenstandes die Armut desselben, die darin besteht, daß er ohne Menschenseelen, die seine Forderungen erfühlen, immer tote Gegenständlichkeit bleibt, erstarrte Form, blinde Bewegung, und daß der Gehalt des Gegenstandes immer erst durch unsere Aneignung und wertzeugende Tat lebendig werden kann. Was wäre z. B. Vaterland, wenn es nicht immer wieder erzeugt würde als Vaterland im Herzen. Der Wert kann auch nie zerbrochen werden. So besteht zwischen Seele und Gegenstand kein Moralitätsverhältnis der sauren Pflicht mehr. Die Seele wird mit dem Gegenstande, der Gegenstand wird mit der Seele gesegnet, und zwischen ihnen beiden webt der Atem Gottes. Also um wieder das Beispiel der Vaterlandsliebe heranzuziehen: nicht über uns in einem Pflichthimmel liegt das Vaterland bzw. die Idee des Vaterlandes. Auch besteht es nicht aus den Menschen, die der jeweilige Staat umklammert, oder wäre es der Staat selbst! Es liegt immer nur

in Herzen, in denen Gottes Liebeswesentlichkeit lebt, reiner als Trieb, feierlicher als Pflicht, stärker als Tod. Der Staat ist erstarrtes Vaterland in erstarrten Herzen, wenn ihn nicht immer wieder neuer Vaterlandsgeist belebt und beseelt, ja er kann auch eine Form der Vaterlandslosigkeit sein, die ihren Anspruch dennoch von dem Kleide des vaterländischen Staates borgt.

Wir haben uns darüber verständigt, was evangelische Liebe und evangelische Freiheit im christlichen Glauben ist, beides eine neue Art Lebens im erlösten Menschen, unbedingte Liebestreue zu jedem Gegenstande der Hingabe, Freiheit von der statischen Gestalt desselben, um sein inneres Wesen neu zu erzeugen in eigener schöpferischer Innerlichkeit, frei zur eigenen Entscheidung in Konflikten. Nochmals, um welche Gegenstände der Hingabe es geht, darüber ist nichts ausgemacht. Es lag in unserem Zusammenhange am nächsten, das Beispiel der Vaterlandsliebe heranzuziehen, in der das neue Leben aus Gott tätig sei. Diese Gegenwart Gottes in der Vaterlandsliebe ist das, was man im besten evangelischen Sinne als „Gottestum im Volkstum" ansprechen kann. Aber dieselbe Gegenwart Gottes bricht auch in allen anderen selbstlosen Neigungen des erlösten Menschen hervor, wie sie auch unser Verhältnis zu uns selber heiligt.

Soviel evangelische Liebe und evangelische Freiheit bedeuten, so vermögen sie gerade wegen des letzten Umstandes nicht, Menschen, deren ganzes Herz bei ihrem Vaterlande und Volkstum ist, letztes Genüge zu geben. Dem Menschen sei allerdings Treue, reine unbedingte Hingabekraft bis zum Sterben geschenkt worden gegenüber jedem Gegenstande, zu dem seine unselbstische Neigung hinwalle. Aber welchen Aufgaben vornehmlich gegenüber, das bleibe ihm selbst überlassen. Dafür enthalte das Erlösungserlebnis nichts Unterscheidendes, wie wir denn ausdrücklich gesagt hatten, daß der christliche Gott nicht unterscheide, welche unselbstische Forderung den Menschen erfülle, sondern nur ansehe und darüber richte, wie er ihr genüge. Eben diese Gleichstellung der vaterländischen Hingabe mit jeder anderen hohen Liebe, die unser Herz bewegt, befriedigt die von Nation und Vaterland Ergriffenen

nicht. Sie möchten das, was ihnen das Höchste ist, auch vom Geiste des Evangeliums als Höchstes bestätigt finden. Gottes Wille, meinen sie, müßte es sein, daß unserem irdischen Leben Vaterland und Volkstum als Wert aller Werte vorleuchten müßten. Unter allen Hingabeerlebnissen über uns hinaus, zu denen Gott unsere Seele mittels der Ausstattung mit unselbstischen Neigungen fähig gemacht habe, müßte das Vaterlandserlebnis als das heiligste erkannt werden können. Überhaupt, was hülfe es dem Menschen, wenn er zwar die Kraft und Treue der Reinheit gefunden habe, aber mit diesem neuen Leben in sich unsicher und ungewiß jedem Wertkonflikt ausgesetzt sei, in den ihn das Widerspiel der Aufgaben, vor die ihn die Umstände seines Lebens und seiner Lage tragen, hundert- und tausendmal stürzen! Selbst, wenn er weiß, daß er im Konflikt immer unter Gottes Gnade und Vergebung steht, mag er sich so oder so entscheiden, weil ein für allemal das Sündengefühl von ihm genommen ist, so muß er doch rein als Mensch wünschen, in eine feste Ordnung seines Lebens zu kommen oder eine solche Ordnung vorzufinden, von der er annehmen könnte, daß sie Gott wohlgefällig sei. Wenn das Evangelium über eine solche Ordnung hartnäckig schweige, wenn es ihm z. B. in einer Zeit wie heute, wo die Frage nach der Entscheidung zwischen Volk und Menschheit oder zwischen Vaterland und Kulturdienst in aller Herzen brenne, nicht den leisesten Wink gebe, so heiße das, daß man sich hier vom Gott Jesu verlassen fühlen müsse. Hier setzen die „Deutschen Schriften" Paul de Lagardes ein, der in der Bismarckzeit Professor der semitischen Sprachen an der Universität Göttingen gewesen ist.

§ 3. Paul de Lagarde: „Der Gottesatem der Nationalität"[1])

A. Nationalität als gemeinsames Leben in Idealen

Lagarde hängt dem Evangelium Jesu an. Vom Katholizismus und Protestantismus will er nichts wissen, überhaupt nichts

[1]) Die Zitate im Text sind aus „Paul de Lagarde, Deutsche Schriften" 4. Aufl. Göttingen 1903 entnommen. Der obige Paragraph ist später

vom Christentum der Kirchen. Dieses sei vom Evangelium Jesu abgefallen. Jesus ist ihm das Vorbild aller Vorbilder, der Idealmensch, der „den großen Satz von der Wiedergeburt" ausgesprochen habe, ohne die wir nicht in das Reich Gottes kämen (144). Jeder soll dies Evangelium in sich Person werden lassen. Dann werde es so viele Menschwerdungen Gottes geben, wie es Menschen gibt (377). Ein Hinausgehen über das Evangelium sei undenkbar (74). Das Christentum habe die Jesuworte verfälscht. Es sei voll innerer Unwahrhaftigkeit, es fabele von Jesu Erlösungssendung und Auferstehung. Mit dieser Fabel verfinstern und knebeln die Kirchen das deutsche Gemüt. Diese seien absterbende Gebilde, die der Staat, indem er sie alimentiere, künstlich am Leben erhalte, und zwar als ein fremdes Leben in seinem Leben. Es seien Schädlinge am deutschen Volkskörper.

Hier zeigt sich die deutsche Seite in der Einstellung der „Deutschen Schriften". Wohl teilt ihr Verfasser die Jenseitsstimmung des Evangeliums. „Wir erfahren zu innerst", schreibt er, „daß der Schwerpunkt unseres Daseins im Leben nach dem Tode liegt" (138). Alles Treiben der Erde habe nur den Zweck, die einzelnen Menschenseelen für ein höheres Leben auszureifen (363). Er kann sich äußern: „Jeder, der Gott folgen und Gottes Leben leben will, entsagt damit der Welt und allem, was sie bietet und fordert" (74). Aber der Nachsatz mildert den schroffen Himmelsglauben. „Nicht, daß irgendein Geschaffenes an sich schlecht wäre. Es ist nur schlecht, insofern es sich gegen den Willen seines Schöpfers geltend machen will oder an einer Stelle herrscht, wo es nur zu dienen berufen ist. Wo Gott Herr ist, gebietet kein anderer Herr ... Kein Genuß, keine Gewohnheit, kein Verlangen ist für die Kinder des Reiches da, nichts als der Dienst ihres Gottes. Alles, was zu diesem nicht indirekt, als Mittel leibliche und geistige Leistungsfähigkeit zu erhalten, oder direkt, als Arbeit zur Realisierung jener Zwecke am eigenen Herzen und an anderen, in Beziehung steht, ist Sünde" (74). Der Fromme

entstanden (1938), gehört aber organisch in die Vorlesung über „Gottestum im Volkstum" hinein.

„führt ein Leben auf Du und Du mit dem allmächtigen Schöpfer und Erlöser, Königsherrlichkeit und Herrschermacht gegenüber allem, was nicht göttlichen Geschlechts ist" (76).

Der Kniefall vor einem Großkönig im Jenseits, die Erwartung ewigen Heils von seiner Gnade, Weltentsagung, Sünde, das sind freilich keine Begriffe, die im Wörterbuche artdeutscher Religion stehen. Sie sind ausländisches Gewächs. Der Kindgottesgedanke dagegen besagt, daß die letzte Zuflucht aller Menschen beim „Vater im Himmel" sei. Aber doch im Himmel? Nein. Lagarde verharrt keineswegs in der Enge der Jenseitsstimmung. Sein Herz gehört Deutschland, seine Sehnsucht ist die Wiedergeburt deutscher Menschen zu deutschem Wesen im Aufblicke zu Gott, der uns auf irdischen Wegen seinem Reiche entgegenführt. „Der Beweis für die Ewigkeit der Seele", schreibt er, „liegt nicht in Ahnungen, sondern in dem Plane Gottes, welcher in dem Leben jedes, die Richtung auf das Gute einschlagenden, Menschen sichtbar wird. Diesen Plan erkennen, ihm nachsinnen und seiner Verwirklichung sich hingeben, das heißt fromm sein und verbürgt ewiges Leben" (60). Hienieden ist uns angewiesen, was wir als Kinder Gottes zu tun haben. Die gottesdienstliche Bereitschaft verbindet sich diesem Rufer zum Deutschtum mit irdischem Aufgabenbewußtsein. Er geht im Rahmen des Evangeliums die Wege eines deutschen religiösen Idealismus.

Gottes lenkende Hand in seinem Erziehungsplane der Völker und der Einzelnen bekunde sich, so lesen wir, in Ideen, die das Menschenherz bewegen. Zwar klingt es noch immer nach Weltflucht, wenn wir hören, die Ideale seien nicht dazu da, um schön gefunden zu werden, sondern um die Welt zu überwinden, die Menschheit zu erlösen (380). Aber dann erfahren wir, Gott lasse die Ideale über den Dingen des täglichen Lebens, in unserm Verhältnis zu Mitmenschen und Umwelt aufleuchten. Sie enthalten „ein Programm unserer Pflichten" und fordern unsere Hingabe (75, 382). An ihnen sehen wir, daß Gott die Ziele der Menschheit höher gesteckt hat, als der Durchschnitt der Menschheit sie nimmt (218, 157). Die Idee des Vaterlandes z. B. zeigt uns an, daß „auf dem Wege zum

ewigen Leben auch das Vaterland liegt" (241, 167). In der Idee des Guten werden wir gewiß, daß in unserm Leben und im Leben der Völker Harmonie walten soll (107). Im besonderen sollen Völker „Organismen werden, deren Glieder einander allemal näher angehen, als die Häuser der Nachbaren" (116), womit sich die Brüchigkeit des sog. Humanitätsideals erweise (114).

Es gibt nämlich echte Ideen, die von Gott sind, die, Rätsel der Ewigkeit für unseren Verstand, mit unmittelbarer Gewalt unseren Willen ergreifen, der der Kern des Menschen ist (69), und es gibt Scheinideale, die sich das menschliche Denken nach eigenem Maßstabe ersinnt, z. B. die Idee der allgemeinen Humanität, der Aufklärung, der allgemeinen Bildung, des Liberalismus.

Da die Ideen, mit denen Gott die Geschichte lenkt, dem Plane entsprechen, nach dem er die Einzelnen, die Völker, die Menschheit erzieht, so bleiben sie kein zusammenhangsloses Nebeneinander, sondern bilden ein Reich (380), aber ein Reich, in dem Wechsel ist. Der Fromme weiß, daß Ideen ihre Zeit haben, daß sie verfallen und lebensfremd werden, wenn sich neue Ideen aus ihnen zeugen (63, 120, 220). Der Fortschritt in der Geschichte kommt immer mit Ketzertum gegen das Alte, Verbrauchte (119, vgl. 137). Immer wird der Fromme wissen, in welchen Ideen Gottes Wille ihn anspricht. Er wird in den Begegnissen seines Lebens das Wort Gottes vernehmen, das nur an ihn gerichtet ist, das von ihm allein verstanden werden muß und von ihm allein verstanden werden kann (139, vgl. 153). In seinem Gehorsam wird er dann das Wunder der Hingabe erleben, daß sich erst in der Selbstlosigkeit jedes Selbst als berechtigt erweist (362).

In solcher Selbstlosigkeit werde der Mensch zu neuem Selbst geboren, er werde zu der Vollkommenheit (159) geboren, in der ihn Gottes Augen sehen wollen, nämlich als einen mit Ewigkeit erfüllten, zum Kind Gottes gewordenen Menschen. Der Mensch an sich, so lesen wir, hat keinen Wert. Nur als Kind Gottes hat er Wert (365). Ja, als Kind Gottes hat er unermeßlichen Wert, jeder Einzelne seinen besondern, nirgends sonst

wiederkehrenden Wert. Erst in diesem Werte wird er das Selbst, als das ihn Gott gewollt hat, als das er ein Gedanke des göttlichen Geistes ist (220, 364). „Es gibt für den Menschen nur eine Schuld, nicht er selbst zu sein; denn dadurch, daß er dieses nicht ist, lehnt er sich gegen den auf, der seine Existenz gewollt und als eine so und so bestimmte gewollt hat, nicht die aus Fleisch und Blut geborene, sondern die wiedergeborene, die ethisch gewordene Existenz, das Sakrament, als das jeder Mensch durch die Welt wandern soll" (367).

Die personhafte Idee, die Gott von jedem Einzelmenschen hat, seine Gotteskindschaftsidee, können wir also, im Sinne der vorliegenden Ausführungen nur dann verwirklichen, wenn wir uns unselbstisch an geschichtliche Ideen, an Ideen über uns hinaus, hingeben.

Was in bezug auf das Verhältnis zu Gott vom Individuum gelte, das gelte, schreibt Lagarde, auch von Nationen. Wir haben in diesem Satze den Eckpfeiler seines Denkens vor uns. Von ihm her bestimmt sich das, was er „Gottestum im Volktum" nennen würde.

Auch das naturhafte Dasein der Völker hat nach dem Verfasser der „Deutschen Schriften" keinen Ewigkeitswert. Dieser erstellt sich erst, wenn die Völker zu „Nationen" werden, d .h. wenn sie zur Nationalität erwachen. „Nationalität" ist für Lagarde Gottestum im Volkstum. Sie ist das Dasein eines Volkes, wie es sich im Lebenszusammenhange mit Gott darlebt. Sie ist Gottes heilige Flamme, die sich im Volkstum entzündet.

In ihr stellt sich der beseelte Zusammenhang der Volksgenossen auch untereinander her. Sie werden miteinander zum Organismus, ihr Volk wird zur Persönlichkeit, indem es durch die Idee, die Gott gerade in dieser Zeit, in dieser Lage in den Herzen der Volksgenossen entzündet, zu geistigem Selbst erwacht. Alle Volksgenossen zusammen haben dann die Empfindung: in dieser gemeinsamen Idee zu leben, sei ihre heilige Pflicht (127). Im Zusammenschlagen ihrer tausend an dieselbe Idee hingegebenen Herzen verhalten sie sich wie eine einzige Persönlichkeit, sie alle erhalten in innerer Neugeburt dieselbe nationale Seele.

„Nationalität" bedeutet also für Lagarde den geistigen Atem von Ideen, der alle Einzelnen ergreifend, durch das Volk geht und es zu einem Organismus schmiedet. Zu solchem solle es werden, und lediglich durch geistige Mächte könne es dazu werden (98, 102). Denn Idealität ist nichts Angeborenes, das aus der Natur des Menschen von selbst aufblühte (373), sondern jedes Ideal ist die Lichtgabe einer im Dunkeln verborgenen Hand (382). „Von wem stammt die Idee als von Gott?" (67). Deswegen ist politisches Leben immer geistiges, von einer Idee bewegtes Leben (110), eine neue Geburt in den Seelen der Tausende. In ihr ist das bloß Natürliche des Volkes als Natürliches nicht mehr vorhanden. Es ist aus dem Physischen ins Historische übersetzt (118).

Lagarde sagt es so klar wie möglich, „einzig in der ethischen Welt gibt es Organismen und werden die Teile zu Gliedern eines Ganzen" (116). Ihr Blut macht die Völker noch nicht zu Nationen. Es erzeugt selbst in den reinstämmigsten Deutschen noch nicht die deutsche Nationalität. So wenig die Naturanlage den einzelnen Menschen zum Charkter mache, so wenig entstehe Nationalität aus physischer Zeugung (66). „Niemand nimmt Anstand, Leibniz und Lessing für richtige Deutsche anzusehen, obwohl ihre Namen ihre Abstammung von Slawen erweisen. Kants Vater war aus Schottland eingewandert; sollte Kant darum kein Deutscher sein?"

„Ist", so fährt Lagarde fort, „die Abstammung von einem und demselben Stammvater nicht das Merkmal der Nationalität, was ist es dann?" Die Sprache sei es auch nicht. „Die Schweizer reden einen deutschen Dialekt, sie schreiben amtlich und außeramtlich die deutsche Schriftsprache, und dennoch wollen sie nicht allein anderer Nationalität sein, sondern sind es auch." „Da die Entstehung des politischen Begriffs Schweiz im vollen Lichte der Geschichte vor sich gegangen ist, so kann uns die Schweiz zu der Einsicht verhelfen, wie Nationen geboren werden. Dadurch, daß ein Ideal verletzt, durch seine Verletzung als Ideal erkannt und siegreich verteidigt wird: daß dann um seine Verteidiger alle sich scharen, welche dasselbe Ideal haben, wie sie" (124). So entsteht das geschichtliche

und allein wertvolle Dasein eines Volkes. „Der Wert eines Volkes liegt in der organischen Vereinigung der einer Reihe von Menschen eigentümlichen Kraft mit einer ihnen allen genehmen geschichtlichen Aufgabe" (118).

Die Nationalität eines Volkes ist hiernach noch nicht da, wo ein Volk ohne geistiges Leben ist, und das heißt, noch nicht von einer Idee getragen ist, also noch nicht den Zusammenhang mit Gott und seiner geschichtlichen Lenkung gewonnen hat. Sie ist nicht mehr da, wenn das gemeinsame geistige Leben in ihm erlischt, wenn die Ideale, die es zusammenhalten, erstarren oder absterben. Lagarde haßte die Rede, daß die Deutschen seinerzeit durch Bismarck „national geeinigt" seien. Denn, so klagt er bitter: „Fragen wir nach der deutschen Nationalität unserer Tage, so fragen wir nach dem Ideale der Deutschen unserer Tage. Eine Antwort auf diese Frage gibt es nicht; denn ein solches Ideal ist nicht vorhanden. Und darum gibt es auch keine deutsche Nationalität" (125).

Mit dieser Formulierung ist, positiv betrachtet, gegeben, daß die Nationalität eines Volkes immer neue Formen annehmen kann. Z. B. die deutsche Nationalität hätte danach ebensooft gewechselt, wie die Ideale der Deutschen gewechselt hätten. Das deutsche Volk hatte andere Ideale, als es vom Heiligen Römischen Reiche Deutscher Nation träumte, andere zur Zeit der Reformation, andere zur Zeit der Aufklärung, andere zur Zeit der Romantik, andere zur Zeit des Weltkrieges, andere hat es heute. Dürfen wir aber darum sagen, daß sich von alledem nichts Bleibendes niedergeschlagen habe? Gleicht nicht vielmehr nach Lagardes eigenen Worten (356) die Nationalität einem Baume, einem geistigen Baume, der viele Sprößlinge getrieben hat, deren jeder eine Übersetzung unserer physischen Art ins Historische darstellt? Und die alle miteinander zusammenhängen, wie es Fichte in der achten seiner „Reden an die deutsche Nation" gezeigt hat? Jener Baum ist freilich nicht von selbst gewachsen. Er ist von Männern geschaffen worden, deren Genialität die natürlichen Gaben mit geistigem Wesen durchsäuert hat, und die ihre Volksgenossen mit sich ge-

rissen haben, weil diese ihr eigenes höheres Leben in den Taten jener Männer ausgedrückt fanden.

Die deutsche Nationalität ist also geprägtes Wesen, und es muß möglich sein, die hervorstechenden Grundzüge dieses geschichtlich geformten Daseins der Deutschen aus der Geschichte abzulesen, wie es schon Fichte versucht hatte. Es handelt sich um das, was die besten Söhne unseres Volkes als Wertblüte deutscher Art geschaffen haben. Das alles regt zur Fortsetzung in neuen Leistungen an, die den gewonnenen Bestand nicht nur erhalten, sondern steigern und mehren. Den Erben ist von den Vätern eine Pflicht der Treue aufgegeben, daß sie das bereits errungene Gut nicht verkümmern, die bisher gezeitigten Leistungen nicht brach liegen lassen, sondern daß sie weiter schaffen am Höchstgesicht der Nation, indem sie nach Lagardes Worten „das beste Neue an das wirklich Charakteristische des bestehenden Alten anknüpfen" (120). „Deutschland wird nur dann Deutschland sein, wenn es die innerlich bindende neue Geburt aus dem Heiligen Geiste heraus und in sein eigenstes geschichtliches Wesen hinein als das Notwendige erkannt und in sich erlebt hat" (320).

B. Nationalität als Bewußtsein der gemeinsamen Stammnatur

Folgendes ist zu beachten: Die geistigen und politischen Führer unserer Geschichte haben mit ihrem deutschen Herzen, ihren deutschen Gaben und ihrem schöpferischen Wollen einfach die Aufgaben ergriffen, die vor ihnen standen, oder die sie in der geschichtlichen Lage, in der sie sich fanden, selbsttätig setzten; aber sie haben nie daran gedacht, ihr Deutschtum bewußt zu entwickeln. Sie waren ihrerseits selbstlebendiges handelndes Deutschtum, das stets zugleich unter den Einflüssen von Zeit und Umwelt stand, nicht wie Fensterglas, durch das die Außenwelt glatt hindurchscheint, sondern wie Kristallgitter, das daraus seine Farben, seine Streifen macht.

Demgegenüber gestaltet sich vor dem inneren Auge Lagardes eine neue deutsche Aufgabe, eine neue Idee, die Gott über unser Volk kommen lasse: das zu tun, woran jene Führer und

Seher nicht gedacht haben, weil es unbewußt in ihnen lebte, nämlich als Deutsche unser Deutschtum bewußt zu entwickeln.

Fichte hatte es unternommen, das geistige Wesen der Deutschen aus der Vielheit ihres geschichtlichen Handelns abzulesen. Lagarde möchte es allen Deutschen ans Herz legen, die natürliche Kraft ihrer deutschen Art in sich zu beleben und bewußt zu entfalten. Kann man das mit Bewußtsein tun? Lagarde fordert es ausdrücklich und leidenschaftlich. Wir sollen unsere biologische Eigenart selbst zum Ideal machen. Er nennt das neue Ideal, um das sich alle Deutschen der Gegenwart sammeln sollen, einmal mit dem Namen „Volkheit". Was sollen alle noch so gemeinsamen Ideale, wenn nicht die Volkheit selber unser Ideal wird? „Das Volk", schreibt er, „spricht gar nicht, wenn die einzelnen Individuen sprechen, aus denen das Volk besteht. Das Volk spricht nur dann, wenn die Volkheit in den Individuen zu Wort kommt, das heißt, wenn das Bewußtsein der allen Einzelnen gemeinsamen Grund- und Stammnatur wach und sich über ihr Verhältnis zu den großen Tatsachen der Geschichte klar ist" (118). Eben dies Bewußtsein wäre das Bekenntnis zu dem Ideale der Volkheit.

Das Wort „Nationalität" brauchte darum keinen neuen Sinn anzunehmen. Es könnte nach wie vor die Einigung der Geister unter einem Ideal ausdrücken, das Gott im Plane seiner geschichtlichen Lenkung in dieser bestimmten Zeit und unter diesen bestimmten Umständen in den Volksgenossen erwachen läßt. Nur, daß nach Lagarde Gott mit diesem neuen Ideal das Wertleben des deutschen Volkes gleichsam in einer konzentrierten Ausgabe hervorbrechen lassen will. Erst wenn das deutsche Volk sein eigenes Wesen bewußt erkennt, werde sich auch jene wesenhafte Einigung der Geister herstellen, die aus ihm einen echten Organismus mache.

In dem Sinne habe es bisher noch keine deutsche Nationalität gegeben. „Die Deutschen sind durch die Kirche Winfrieds, die Bewidmung mit römischem Recht, die Reformation, den dreißigjährigen Krieg, die Aufklärung Schritt für Schritt sich

selbst untreu gemacht worden (10). Aber ... nie haben sie auf ihr eigenstes Eigentum zurückgegriffen. Niemals haben sie einen Fürsten besessen, welcher als lebendiger Auszug des deutschen Wesens in jeder Faser seines Seins Empfindung für die Stammnatur, Haß gegen die Unnatur, aufwärts atmendes Streben zu deutscher Zukunft gewesen wäre. Flickwerk folgte auf 1648, Flickwerk folgte auf 1806" (312). Darum klagt Lagarde: „Einen deutschen Staat hat es noch nie gegeben" (251). „Das Deutschland, das wir lieben und zu sehen begehren, hat nie existiert und wird vielleicht nie existieren" (241).

Wie alle Ideale, so kann sich nach Lagardes Überzeugung auch dies neue Ideal eines Deutschland, das nur von deutschem Wesen erfüllt ist, einzig von Gott her in die Herzen senken. Er möchte es allen deutschen Seelen einhämmern, daß hier ein neuer Weg von Gott her und zu Gott hin offenstehe. Er wollte das ganz eindringlich klarmachen. Deshalb greift er nochmals zur Parallele mit dem Einzelmenschen. Wie dieser nur durch Wiedergeburt ein Kind Gottes werde, das vom Heiligen Geiste durchseelt sei, so müßten auch die Deutschen in einer inneren Wiedergeburt zu sich selbst, das heißt zu ihrer von Gott gewollten nationalen Tiefe, kommen und ihre Aufgabe darin sehen, diese in allen Zweigen des öffentlichen Lebens darzustellen.

Aber wie sollen wir die Weise unserer Stammnatur erkennen, wie das charakteristisch Deutsche aus der Geschichte herausschälen? Fichte hatte es mit einer Art genialer Einfühlung versucht. Lagarde sagt sich, daß die Urnatur des germanischen Menschen vom geschichtlichen Wesen des deutschen Menschen aufgesogen worden ist. Überdies ist er davon überzeugt, daß es in Gottes Geschichtsführung kein Stehenbleiben gebe. Deshalb fordert er als das nächste, was wir tun könnten, daß wir „alles Fremde herauswerfen, das wir innerhalb unseres Hauses haben" (247). Es handelt sich in diesem Zusammenhange um geistig Fremdes. Aber schon Lagarde hat erkannt, daß wir entsprechend auch die biologische Grundlage des Deutschtums verstärken müssen: „Deutschland

muß voll deutscher Menschen und deutscher Art werden, so voll wie ein Ei; dann ist für Palästina kein Raum in ihm" (367).

Das Schwerere ist die innere Umkehr, ist, daß wir die fremden geistigen Kleider abtun, mit denen wir uns unser eigenes Wesen verhüllt haben. Er nennt Judentum und Christentum, römisches Recht und römische Staatsauffassung, Aufklärung und Liberalismus, Börsen- und Zeitungsgift, Kultur- und Bildungsdünkel. Ob alles Fremde, das zu uns gebracht worden ist, volksschädlich gewirkt habe, untersucht Lagarde nicht. Könnte nicht manches davon ein Ferment gewesen sein, daran sich eigene Kräfte des deutschen Geistes, des deutschen Gemütes entbunden haben? Sind nicht von der Renaissance Hutten, von Shakespeare Lessing, von Hellas Herder, von Hume Kant angeregt worden? Nur mit dem Hängenbleiben in fremden Strömungen hat sich das deutsche Wesen selbst verloren.

Lagarde ist seinerseits ein Beispiel für solches Hängenbleiben. Gerade er, der als Urzelle unserer Genesung eine deutsche Nationalreligion (siehe später) fordert, hat eine fremde Binde vor Augen. An den großen Kündern einer artdeutschen Religiosität, einem Ekkehart, einem Jakob Boehme, sieht er vorbei und hält an dem Gottschöpferglauben und Gottlenkerglauben des Orients fest. Hier zu allererst mußte er mit seiner Forderung anfangen, alles Fremde herauszuwerfen, das wir innerhalb unseres Hauses haben. Es genügt nicht, das Christentum in seinen beiden Kirchenformen, der katholischen und der protestantischen, abzulehnen. Nein, auch der Gott Jesu hat mit unserm „Gottestum im Volkstum" nichts zu tun.

Das zeigt sich bei dem kerndeutschen Verfasser der „Deutschen Schriften" in überraschender Weise. Bisher hatten wir es bei Lagarde mit einer idealistischen Umformung des Evangeliums zu tun. Danach kommt es auf den wiedergeborenen, und das ist auf den von Ideen über sich hinaus ergriffenen Menschen an, der in ihnen Gottes an sich gerichteten Willen sieht. Der einzelne Deutsche, der so zum Evangelium eingestellt ist, wird sich selbstlos in den Dienst seines Volkstums

stellen und mit eigener innerer Ideenhingabe an dessen innerer Erneuerung arbeiten.

Demgegenüber gibt es genug Stellen in den „Deutschen Schriften", in denen ihr Verfasser das Evangelium anders, und zwar im biblischen Sinne richtiger, auslegt. Jede Menschenseele habe in Gottes Augen ihren eigenen und einzigartigen Wert. Sie ist schon durch den Willen Gottes, daß sie da sei, also durch ihre bloße Existenz, als die naturhafte Individualität, die sie ist, gefürstet. Dementsprechend lesen wir: „Jeder, der energische Lebenskraft genug mitbekommen hat, um in sich die Anlage zu einer harmonischen Existenz, zu einem lebendigen Kunstwerke, zu spüren, tritt durch dies Gefühl in Gegensatz zu der ihn umgebenden, das heißt ihn hemmenden, sich selbst entfremdenden Welt. Er nützt der Geschichte dadurch, daß er, je voller er sich aus- und freilebt, Mittelpunkt für andere wird" (119). Oder „Frei ist, wer seinem anerschaffenen Lebensprinzip zu folgen imstande ist" und in diesem Sinne „die von Gott in ihn gelegte Idee erkennt und zu voller Wirksamkeit verstattet und entwickelt" (67).

Lagarde kämpft gegen jeden Liberalismus und öffnet ihm dennoch unvermerkt Tür und Tor. Diese religiöse Anschauung muß ihn zum Liberalisten machen. Das zeigt sich an der Art, wie Lagarde das Wesen des Staates bestimmt. „Der Staat", schreibt er, „ist nicht der Inbegriff, sondern, soweit er nicht Notbehelf ist, nur die Form des Lebens der Nation. Der Staat ist nicht souverän. Die Monarchie, die Religion, die Wissenschaft, die Kunst stehen als sui generis alle über dem Staate, darum außerhalb desselben: und wenn der Staat sich unterfängt, sie nach seinem Willen zwingen zu wollen, so stehn sie ihm als Feinde gegenüber" (326).

Nach völkischer Anschauung müßte es heißen: der Staat ist eine notwendige Form des Lebens der Nation. Religion, Wissenschaft, Kunst sind andere unveräußerliche Formen des Lebens der Nation. Er ist der Machtfaktor im Leben des Volkes, jene sind, in seinem Schutze, die Kulturfaktoren im Leben des Volkes; alle insgesamt sind geistige Lebensformen, die nebeneinander bestehen und in ihrem Nebenein-

anderbestehen aufeinander abgestimmt sein müssen, weil sich erst in ihnen allen zusammen das ganze volkliche Dasein verwirklicht. Das Leben des Volkstums ist der Souverän ihrer aller. Der Staat ist unmittelbar auf dies Leben gerichtet, auch die Religion sollte es sein. Sie ist die Wurzel, er der Stamm des nationalen Lebensbaumes. Handel und Wirtschaft sind seine Zweige, Kunst und Wissenschaft seine Blütenkrone. Deshalb sind Religion, Kunst und Wissenschaft freilich nicht dem Staate hörig. Er kann mit seinen Mitteln des Zwanges nicht in das Eigenleben von Religion, Wissenschaft, Kunst hineinreglementieren, die nur in der freien Hingabe der Einzelnen gedeihen. Aber eben mit den Mitteln der Freiheit soll auch in ihnen dem Leben des Volkstums gedient werden.

Von allen diesen Formen ist der Einzelne umfangen. Sie alle dienen dem Volke, und insofern der Staat als völkischer Staat der unmittelbare Hüter und Wahrer des volklichen Lebens ist, der die gemeinschaftlichen Ziele des Volkstums steckt, nach denen die Massen einheitlich geführt werden müssen, ist er der Herr der Einzelnen. Da kann keiner aus der Reihe tanzen; aber er soll in der Reihe den Wert der Reihe mit dem Werte seiner Persönlichkeit multiplizieren.

Auch in den freien Berufen steckt volkliche Verpflichtung, an die der Staat mahnen darf. Er darf dem Einzelnen zurufen: „Sei Du in jedem Berufe, aber sei es als volkliches Du. Werde in dir selber — nicht die Idee eines sagenhaften Gottes von dir —, sondern die Idee deiner Nation, werde sie in dem Berufe, in dem du ihr Leben lebst! Dann werden auch durch dich Kunst, Religion und Wissenschaft aus dem Atem des Volkstums leben, ohne den sie gleich losen Ranken haltlos schwanken würden, und du selber reifst zu wahrhafter Persönlichkeit!"

C. Zwiespältiges bei Lagarde

Soweit Lagarde daran festhält, daß in der personhaften Idee, die Gott, der lagardesche Gott, von den Einzelnen habe, im besondern deren dienende Hingabe an die geschichtlichen Ideen und an die geschichtlichen Kräfte über ihnen hinaus

gemeint sei, kommt er diesem völkischen Standpunkte nahe. Aber seine evangelische Theologie trägt ihn ebensooft in den liberalistischen Traum von der Absolutheit des Individuums hinein. Sie zwingt ihn förmlich zu der Meinung, der Einzelne werde als solcher in der personhaften Idee, die Gott von ihm habe, zum Wert über allen anderen Werten erhoben. Aus der Rede, daß der Staat nicht Selbstzweck sei gegenüber den anderen Lebensformen des Volkes, verfällt Lagarde im Banne jener Auffassung unvermittelt in die Rede, daß der Staat nicht Selbstzweck sein dürfe den Einzelnen gegenüber. „Der Satz, daß der Staat nicht Selbstzweck ist, bedarf", so schreibt er, „für Niemanden eines Beweises, der das Leben dem Evangelium gemäß ansieht. Das Evangelium kennt auf Erden nur ein Göttliches, die Menschenseele. Alles, was existiert, dient der Entwicklung der Menschenseele; sobald es aufhört, als in diesem Dienste stehend zu gelten, ist es ein Götze" (326). „Die Humanität ist unsere Schuld, die Individualität ist unsere Aufgabe" (367). „Alles kommt darauf an, den einzelnen Menschen in seine Rechte einzusetzen. Damit er in diese Rechte eingesetzt werden dürfe, müssen einerseits Institutionen da sein, welche ihn über sich hinausheben, sind anderseits alle Institutionen zu vernichten, welche ihn an der Entwicklung seiner wahrhaften Eigentümlichkeit hindern" (87). „Wir wollen so wenig wie möglich Staat, weil der Mann selbst sein soll, sich selbst zu helfen, und nicht nach dem Polizisten und dem großen Beutel der Steuerzahler schreien wird, dafür aber auch die Ellenbogen frei zu bekommen verlangen darf" (367). „Wir wollen ein Reich, das nur soweit Staat ist, als die Nation den Staat nicht entbehren kann" (246). „Der Staat liegt in wesenlosem Scheine tief unter den Füßen der Genien, ... Staat und Mittelmäßigkeit — Durchschnittsmäßigkeit, wenn man das lieber hören mag — sind Wesensbegriffe" (328).

Lagarde wehrt sich hier zwar mit Recht gegen Totalitätsansprüche des Staates. Aber er vergißt, daß es etwas anderes ist, das ungeschickte Eingreifen des Staates in andere Lebensgebiete zu tadeln, die „aus eigenen Quellen fließen, ihren eigenen Gesetzen folgen" (ebd.), und etwas anderes, ihn als Weiser

volklichen Lebens zu volklichem Leben zu betrachten. Das letztere bewirkt gerade mit dem Ausdrucke seiner Eigenart, daß die Kulturgebiete der Kunst, der Religion und der Wissenschaft nicht in ein Nebeneinander von geistigen Wucherpflanzen zerfallen; als solche würden sie den Einzelnen richtungslos gegenüber den Wirklichkeiten der Geschichte stehen lassen, weil sie ihn nach ihrer Sonderrichtung verbrauchen. Deshalb will der nationalsozialistische Staat, soviel er kann, Wege zum Volkstum eröffnen; keine Zwangswege, sondern freie Bahnen, auf denen die Einzelnen in selbst- und wertlebendigem Deutschtum die eigene Erfüllung finden, die sie ja nur als Deutsche finden können.

Man kann nicht genug wiederholen, daß Lagarde das Verhältnis des Einzelnen zu Gott in zweierlei sehr verschiedener Weise auffasse. Gemeinsam ist beiden Auffassungen, daß der Einzelne so leben soll, wie Gott ihn haben will. Aber nach der einen Auffassung soll der Gottesdienst des Menschen darin bestehen, daß er sich den geschichtlichen Ideen hingibt, die ihm seine Aufgaben, sein „Programm der Pflichten", vorhalten. Dazu bedarf es selbstlosen Dienens, und hierfür eines inneren Neuwerdens des Menschen, einer religiösen Wiedergeburt, in der sein natürliches Selbst den Wert geistiger Selbsttäterschaft gewinnt. Nach der anderen Auffassung ist dem Einzelnen in Gottes Weltplan nicht nur eine besondere eigentümliche Rolle im Dienste am Ganzen zugewiesen, der ihn adelt, sondern Gott denkt in personalen Ideen. Er sieht jeden Einzelnen schon in sich selbst als ein besonderes Juwel der Schöpfung an, dessen Wert in seiner sonst nirgends wiederkehrenden Eigentümlichkeit bestehe. Der Gottesdienst des Einzelnen besteht so angesehen darin, daß ein jeder seine Eigentümlichkeit immer reiner und selbstgetreuer herausarbeitet. Dort bewegt sich Lagarde in den Bahnen idealistischen, hier theologischen Denkens.

Wir haben uns überzeugt, wie sehr diese theologische, individualistische Wendung Lagardes Auffassung vom Staate verwirrt hat. Der Umstand, daß Lagarde im Anschlusse an das Evangelium den Wert des bloßen Individuums ins Un-

ermeßliche ausweitet, rächt sich aber auch durch religiöse Unstimmigkeiten bei ihm selber. Er kehrt sich geradezu gegen seine Bemühungen um das Nationwerden des deutschen Volkes. Er möchte es den deutschen Menschen recht klar machen, wie es der ewige Wille Gottes an sie sei, daß ihnen ihre Volksart selber zum Ideal werde. Um sich davon zu überzeugen, brauche man nur das, was im Evangelium über das Verhältnis Gottes zum Einzelnen gesagt sei, auf sein Verhältnis gegenüber Völkern zu übertragen.

Lagarde merkt nicht, wie wenig sich solche Übertragung mit dem volklosen Sinne des Evangeliums verträgt. Er sieht auch nicht das Verhängnisvolle der Analogie. Für ihn persönlich ist es Axiom: wie Gott die Einzelpersönlichkeit in seinem schaffenden Denken väterlich hege, so hege er auch in seiner Schöpfergüte und Weisheit die ewige Idee von Völkern. Wie er wolle, daß der Einzelne sich selber darstelle gemäß der göttlichen Idee seiner selbst, genau so liege Gott die Eigenart der von ihm geschaffenen Menschenstämme am Herzen, und es sei sein heiliger Wille, daß jedem Volke die Darstellung seiner Stammnatur zum höchsten aller Ideale werde.

Dieser Vergleich ist ebenso haltlos wie gefährlich. Er ist haltlos, sofern er auf einer Verquickung des jüdischen Gottschöpferglaubens mit der platonischen Lehre von den idealen Urbildern aller Dinge beruht. Der ganze Gedankenkreis ist zudem grundverkehrt. Er widerspricht schlechtweg dem Geiste deutschen idealistischen Denkens, der durch und durch dynamisch ist. Davon ist bei Lagarde nicht die leiseste Spur zu merken, soviel er selber von „Ideen" spricht. Hier ist er hinter seiner eigenen Forderung, daß wir in unserm Denken und Wollen deutsch werden müßten, meilenweit zurückgeblieben. Von seinem evangelischen Glauben her hat sich auch sein Denken verausländert. Für dynamisches Denken gibt es überhaupt keine stehende Idee irgendwo und bei irgendwem, weder von Einzelnen, noch von Völkern. Ideen erzeugen sich erst als heilige Gesichte, die aus weltloser Tiefe kommen und überweltliches Licht tragen. In der Selbstzucht unseres Willens

erzeugt sich über unserm eigenen Dasein die Idee der Ehre, die voll innerer Ewigkeit ist und gar nichts zu tun hat mit einem Museumsstück, das, die Züge unserer Eigentümlichkeit tragend, ewig in einem ewigen göttlichen Geiste zur Schau steht. Ebensowenig gibt es es intelligibele Galerien von Völkerphysiognomien; sondern wo deutsche Herzen für Deutschland schlagen, da hebt in der Seele der deutschen Menschen abermals eine geistige Geburt an. Diese versetzt sie in die Umfangenheit von einer inneren Unendlichkeit, die wir das „ewige Deutschland" nennen.

Jene fremde Denkart wirkt sich gefährlich bei Lagarde selbst aus. Sie hat den entgegengesetzten Erfolg als jenen, den der Verfasser der „Deutschen Schriften" beabsichtigt, nämlich seinen deutschen Volksbrüdern den Willen zur Nationalität zu einer Sache ihrer inneren Überzeugung, ihres religiösen Gefühls, zu machen.

Der Einzelne hört zwar, daß er die Eigenart seines Volkstums in sich beleben soll. Aber diese Pflicht wird ihm an der unmittelbaren Pflicht gegen sich selber verdeutlicht. Er erfährt, es sei sogar der oberste Zweck Gottes, daß jeder Einzelmensch seine persönliche Eigenart entwickle und vollende, daß er im Denken, Wollen und Handeln die niemals wiederkehrende Wesenheit zeige, als die Gottes Liebe ihn und einzig ihn gedacht habe.

Wie muß solcher Vergleich auf den Einzelnen wirken? Er wird sich sagen, unweigerlich sei in Gottes Liebesgedanken von ihm die volkliche Prägung mit eingeschlossen. Wenn er sich in concreto darlebe, so brauche er nicht noch einmal in abstracto sein Volkstum darzuleben. Jeder Deutsche zeige die volkliche Eigenart genau in der Besonderheit, wie Gott sie hatte haben wollen, als er ihn erschuf. Der Versuch von einem danebenlaufenden göttlichen Auftrage an die Völker zu sprechen, ihr Selbst darzustellen, habe nicht einmal Sinn, da ja jedes Volkstum auf der Erde nur in seinen Einzelwesen lebe und blühe. Als solches Einzelwesen habe sich jeder auf eigenem Wege zu entfalten, der sich mit dem Wege keines an-

deren vergleichen lasse. Möge man sich Mann für Mann an die Verse Goethes halten:

„Was euch nicht angehört, müsset ihr meiden.
Was euch das Inn're stört, dürft ihr nicht leiden.“

Lagarde hat gut sagen: „Die Individuen stehen als solche, das heißt als Egoismen, sogar im Gegensatz zum Volke“ (118). Mit seiner evangelischen Theologie bleibt er in der Sackgasse. Darf sich der Einzelne in seinem gottgewollten Wesen schon von selbst als naturhafte Blüte seines Volkes empfinden, kommt es in Gottes Plan über ihn nur darauf an, daß er seine Eigentümlichkeit darstellt, was braucht er sich dann noch an Ideen über ihn hinaus hinzugeben oder sich an die großen Wertbilder der deutschen Geschichte zu halten! Dann fällt es unter den Tisch, wie sehr verschieden es ist, sich als selbstlebendiges Deutschtum zu fühlen, das sich nur in seiner biologischen Eigentümlichkeit zu betonen brauche, und daß man das wertlebendige Deutschtum aufsucht, das in der Geschichte Gestalt gewonnen hat und sich weiter gestalten will.

Es bleibt eine Quadratur des Zirkels, dem Einzelnen die sittliche Pflicht gegen sein Volkstum mit der natürlichen Pflicht gegen sich selber illustrieren zu wollen.

D. Der Weg zu deutscher Erneuerung

Kehren wir zu dem eigenen, echt Deutschen bei Lagarde zurück, dem Echtheit und Deutschtum gleichsinnige Begriffe sind! Ihn hatte die Idee eines sich innerlich erneuernden Deutschtums erfaßt. Sie legte ihm die Parallele mit der Jesuforderung von der geistlichen Wiedergeburt jedes Einzelnen im Evangelium nahe. Es war dort die Forderung von der Aufgabe des blind naturhaften Selbst. Über dieser Parallele drängte sich der individualistische Geist des Evangeliums — den Wiedergeborenen erwarte das „ewige Leben“ und in ihm Seligkeit — auch an ihn heran. Beiseite damit!

Religion, erklärt Lagarde, sei überall da, wo sie vorhanden sei, eine persönliche Beziehung des Frommen zum persönlichen Gott. Sie sei Leben mit ihm in der unbedingten Gewißheit seiner Gegenwart. Hoffnung auf die Zukunft sei sie insofern, als der Umgang mit dem Ewigen jeden, der ihn übe, unumstößlich sicher mache, daß auch er selbst ewig sei (60). „Auch nach dem Tode gibt es noch ein Leben, und die Ewigkeit dauert lange" (263).

Wir waren oben dabei, die Vorschläge zu hören, auf denen Lagarde das deutsche Volk auf den Weg der inneren Erneuerung führen wollte. Zunächst fort mit den ausländischen Einflüssen! Nur Wahrheit und Echtheit können uns retten (246). „Larven huschen her und hin, christlich, jüdisch, hellenisch vermummt". Demgegenüber sollte jeder bekennen: „Wir sind es müde, mit Geschaffenem und Gemachtem abgefunden zu werden. Wir wollen Geborenes, um mit Gott zu leben Du um Du" (126). Damit sich bei uns der Gotteshauch der Nationalität entbinden könne, müßten wir also das Überalterte, Morsche und Faule, Giftige und Schädliche aus unserm Volkskörper herausschneiden. Wenn wir dann die absterbende Glut Gott zurechtgelegt haben, welche er anblasen soll, dann wird sein Hauch von den Höhen oder Tiefen her wehen, wie es ihm gefällt (314).

Lagardes Abneigung gegen einen starken Staat hat ihn gehindert, die deutsche Wiedergeburt zur Nation an eine Reform des Staates geknüpft zu sehen, der in seinen Augen immer ein blinder, seelenschädlicher Mechanismus (143, 331) bleibt. „Nur ganz individuelles, ganz persönliches Leben kann uns aus dem Schlamme erretten, in welchen wir durch die Überbürdung der Geschichte mit Kulturballast und Zivilisationsquarke, durch die Schablonisierung der Empfindungen und der Urteile, durch den Despotismus der vielen kleinen und großen Selbstsuchten von Tag zu Tag tiefer versinken; dies individuelle, persönliche Leben kann nur durch die Beziehung des Menschen auf Gott aufflammen und brennend bleiben" (275). Die in solchem Aufblick miteinander verschworenen,

durch nationale Religion geeinten und verbundenen Männer müßten sich, wünscht der Verfasser der „Deutschen Schriften", zu einem Bunde zusammentun, um, ihrer deutschen Aufgabe bewußt, vor die Nullen zu treten und sie zur wirkenden Zahl zu machen. Der Staat, soweit er unentbehrlich sei, sollte nur in den Händen der Besten sein (276, 273, 125). „Deutschland würde gegründet werden, wenn wir uns gegen die jetzt gültigen Laster einer ersichtlich undeutsch beeinflußten Zeit verneinend verhielten, wenn wir zur Abwehr und Bekämpfung dieser Laster einen offenen Bund schlössen, wenn jedes einzelne Glied dieses Bundes den treuherzigsten Haß gegen seine eigenen Fehler und eine bescheidene, scheue aber warme Liebe für alles hegte, was ihm echt zu sein schiene und sich als echt erprobte" (242). Tun wir das, so wird sich die Kraft der Nationalität von selbst in uns entbinden, eine Kraft, „welche nicht gewogen, geschaut, geleitet, beschrieben werden kann, welche da ist, wenn sie wirkt, welche überall da ist, wo in Deutschland etwas wächst und gedeiht" (241). Das ist dann die deutsche Seele des deutschen Volkes, Gottes Atem in ihm.

Lagarde gibt einmal in Antithesen an, was zu tun und was zu lassen sei: „Nicht human sollen wir sein, sondern Kinder Gottes; nicht liberal, sondern frei; nicht konservativ, sondern deutsch; nicht gläubig, sondern fromm; nicht Christen, sondern evangelisch" (76). Wir Heutigen werden auf seinen Spuren, zugleich über ihn hinausgehend, sagen: Nicht die Willkür des Individuums, das sich an seinem bloßen Sein berauscht, sondern die Zucht und Ehre des Charakters, der sein höheres Sein im Schaffen findet! Nicht allgemeine Bildung, die unter Wissensbürden hohl dahergeht, sondern Innerlichkeit, von der Nietzsche sagt: „Langsam ist das Erleben in allen tiefen Brunnen. Lange müssen sie warten, bis sie wissen, was in ihren Brunnen fiel"! Nicht Humanität, die Wohltaten in alle Fernen ausbreiten will, sondern brüderliche Willensverkettung, ineinander verschränkte Hände der Volksgeschwister, die wie eine Hand sind, die jeden mit Wärme und Treue um-

hegt! Nicht die Hoffart des Goldes, das alles Gut beweglich macht und an sich zieht, sondern die Würde der Leistung, die sich werkend und schaffend mit anderen Leistungen austauscht! Nicht den lieben Gott aus der orientalischen Mottenkiste, sondern das Wunder geistiger Dinge, erlebte Ewigkeit in deutschen Seelen!

Nicht nur auf Säubern und Ausschneiden kommt es an, damit deutsche Nationalität werde. Lagarde weiß auch, was zu tun ist, damit sie wachse und blühe. „Die Nationen leben von der Arbeit" (290). „Um unsere werdende Nationalität im Leben zu erhalten, gibt es zwei gleichzeitig anzuwendende Mittel: nach der Seite der Ewigkeit wie nach der Seite der Welt hin muß Deutschland vor eine Arbeit gestellt werden. Es ist, wie jetzt die Dinge liegen, Gottes Gnade, daß Deutschland als solches keine Religion, und daß es zu enge Grenzen hat; denn dadurch werden ihm die Arbeiten gewiesen, durch welche es werden kann. Der Kampf um eine ihm innerlich gemäße Form der Frömmigkeit, und zweitens Kolonisation sind die Mittel, welche die noch latente Nationalität der Deutschen zum deutschen Dasein großziehen müssen" (356).

Immer wieder fordert Lagarde eine nationale Religion. Immer wieder erwartet er sie von dem gemeinsamen Aufschwunge deutscher Herzen zu dem verunendlichten Ebenbilde fremdvölkischen Denkens, Fühlens und Wollens, das man „Gott" nennt. Sein deutsches Herz zielt auf Ewigkeitsmelodie im Volkstum, aber seine persönliche Art der Frömmigkeit wirft ihn immer wieder in gottesdienstliche Vorstellungen zurück. Wie weit ist er von der Innerlichkeitstiefe eines Ekkehart entfernt, der von dem Strome der Unendlichkeit wußte, welcher in liebenden Seelen aufbricht, und der in der Gewißheit solchen Ewigkeitserlebens Gott bat, ihn aller Vorstellungen von Gott quitt zu machen! Dennoch, Ehre dem Pionier Lagarde, der das Land der Deutschen mit der Seele suchte! Nicht zum „Heiligsten" konnte ihn sein Weg führen. Aber auf seinem Wege an der Hand der deutschen Idee ist das „Heilige" mit ihm geschritten.

§ 4. Max Maurenbrechers Buch vom „Heiland der Deutschen"

Lagarde glaubt an den geschichtslenkenden Gott, der einen Willen an die Völker habe. Den letzten Willen Gottes an jedes Volk meint der Verfasser der „Deutschen Schriften" vom Evangelium ablesen zu können. Dort sei in lichter Klarheit das Verhältnis Gottes zu den einzelnen Menschen dargestellt. Seine Liebe habe einem jeden als kostbarsten Schatz die Eigentümlichkeit der Persönlichkeit mitgegeben. So soll nach Gottes Ratschluß auch jedes Volk gehalten sein — Ideal aller Ideale —, seine nationale Eigentümlichkeit zu entwickeln.

Liegt es nicht näher, den Zusammenklang christlicher Wahrheit mit volklicher Ehre aus dem Alten Testament nachzuweisen, das vom Bunde Gottes mit einem ganzen Volke berichtet? Gibt es nicht vielleicht auch einen Bund Gottes mit dem deutschen Volke? In der Gewißheit desselben und in der seelischen Bereitschaft aus der Kraft dieses Bundesverhältnisses zu leben, hätten dann wir Deutsche unser „Gottestum im Volkstum".

Solche Gedanken hat Max Maurenbrecher in seinem Buche „Der deutsche Heiland. Von volkschaffender Kirche" (bei Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1930) entwickelt.

A. Das deutsche Volk 1914 von Gott angesprochen

Maurenbrecher wollte seinen pazifistischen Amtsbrüdern, deren er so viele um sich sah, am Worte Gottes selbst zeigen, daß die Kraft und der Segen Gottes mit dem nationalen Bewußtsein, nicht gegen das nationale Bewußtsein eines Volkes, insbesondere des deutschen Volkes, gehe. Dies Werk ist sein Vermächtnis an das deutsche Volk geworden. Kurz vor Erscheinen desselben ist er gestorben. Er verfährt darin so, daß er aus dem nationalen Rahmen des Alten Testamentes, das man so gern nur als eine Weissagung auf Jesus auffaßt, Ernst macht und diesen Rahmen zum Wesensgehalt des ganzen Christentums erweitert. Das Christentum halte die deutschen Menschen durchaus bei ihrer volklichen Aufgabe fest

und gehe nur insofern über das Alte Testament hinaus, daß es den Anspruch des Judentums auslösche, als liege nur über ihrem Volkstum das Ja Gottes.

Maurenbrechers Buch ist aus seinem Erleben des Weltkrieges und des darauffolgenden Schmachfriedens entstanden. Für ihn steht fest, daß uns alle im August 1914 Gott sichtbarlich angesprochen habe. Da spürten wir, daß etwas Absolutes in uns auferstanden war. Es war der Staat in uns, der Staat der deutschen Zukunft, der in unserer feierlichen Ergriffenheit, unserer bedingungslosen Opferbereitschaft, unserer brüderlichen Einmütigkeit Gestalt in uns zu gewinnen begann, und wir waren gewiß, daß uns in ihm ein Heiligtum begegne, daß in dem Gesichte dieser Staatsgestalt Gottes Wille an Deutschland bei uns aufginge, ja, daß sich darin die Schicksalsgewalt einer neuen Daseinsart der Menschheit ankündige. Gegen die Ideen von 1789, das Kalkül der selbstherrlichen, auf Nutz, Wohlfahrt und Kapital gestellten Individualität, prallte die Idee des geweihten Volkstums, das in der Bruderkraft seines Staatswesens und in der Ehrfurcht sittlicher Pflicht die ganze Menschheit aus den Klammern der Selbstsucht, des Händler- und Krämergeistes, des Geistes der gloire und des Klassenhasses herausreißen solle.

Das deutsche Volk von 1914 war eine Gottesflamme, ein Fanal der neuen Zeit. Aber es hat das Feuer, das in es hineinfiel, nicht zu nähren vermocht. Es ist, während seine Besten im Schützengraben unter unerhörtem Grauen aushielten und fielen, selbst wieder in den Sumpf der Selbstsucht zurückgeglitten. In seinen eigenen Reihen fraß der Händlergeist, der Gloiregeist, der Geist des Klassenkampfes. Darum ist es im Weltkriege zerbrochen worden. Aber nur zu immer höheren Wogen der Bestechlichkeit, der Untreue, der Lüge, des Sinnentaumels, der Zwietracht stieg und steigt die Sündenhaftigkeit. Wir hatten Gott im Schweren gefunden und wollten es rasch wieder leichter haben. Nun müssen wir lernen, daß Gott für immer nicht im Leichten, sondern im Schweren zu finden ist. Deshalb stehen wir unter der Geißel Gottes. Das deutsche Volk muß als Ganzes leiden, wie kein anderes

Volk gelitten hat, damit durch den ungeheuren Druck der Diamant in seiner Seele wieder erstehe, der ihm in jenen Tagen der Gnade geschenkt worden ist. Solange es westlerisch übertüncht, selbstisch vergiftet bleibt, wie jetzt, wird ihm nimmermehr das Heiligtum neu werden. Wenn das deutsche Volk nicht seine eigene Seele wiederfindet, die der Schrein des Wunderbaren werden kann, wenn es sich nicht freimacht von Selbstsucht und den fremden Formen, in denen sein staatliches, wirtschaftliches, geistiges Leben verstrickt ist, wird es Schutt und Moder werden. Dann wird es in Paneuropa eingestampft werden, und es wird kein Deutschland mehr übrigbleiben, als das Deutschland in den Herzen derer, die dennoch an deutsche Geschichte und den Sinn Gottes mit dieser Geschichte glauben.

Wer heute (1931) Deutschland liebe, der, so fährt Maurenbrecher fort, liebe es mit Schmerzen. Er sei weit ab von der bequemen und satten Vaterlandsliebe der wilhelminischen Zeit, als die Macht und der Glanz des Reiches jeden Einzelnen umfing. Ihn hebe nicht das Bewußtsein, der Bürger eines geachteten Landes zu sein. Ihn kralle und durchbohre das deutsche Schicksal. Aber in dem Schmerze dieser Liebe empfängt er eine Offenbarung. Sie lautet: die Liebe selbst, die dich zum Vaterlande reißt, ist ein neues Leben, das stärker ist als der Tod. In dieser Liebe, bei dir und allen, die um das blutende, sterbende Deutschland trauern, keimt das Deutschland weiter, das in dem Seelensturm von 1914 erstmalig erschienen war. Er fühlt, hier wird er von etwas Göttlichem ergriffen und glaubt dem neuen Leben, das ihn erfaßt. Die bedingungslose Kraft des neuen Lebens, das in ihm selber aufgebrochen ist, macht es ihm bedingungslos gewiß, daß Gottes Hauch auch die anderen erwecken wird zu ihrer Zeit. Auch bei ihm war es Gnade, war es Gott, war es Erweckung. Er tat es nicht selbst. So vertraut er, daß Gottes Kraft auch in den andern mächtig sein wird, wenn Gottes Zeit reift. Er versteht, daß diese Zeit der Not eine Zeit der Läuterung für das deutsche Volk sein soll. Gott hat unser Volk bestimmt, ein neues Zeitalter der Geschichte zu beginnen, und

nun soll es zur Werkzeuglichkeit durch tausendfaches Leiden gehärtet werden.

Der Zorn Gottes steht über ihm, weil es das Zeichen der Verheißung, das es schon königlich trug, die Bruderliebe und Volksliebe und die ewigkeitserfüllte Liebe zum Vaterlande, abgestreift hat. Jetzt droht ihm Gott: Wendest du dich nicht jetzt, in dem Chaos dieser brodelnden und kreißenden Gegenwart zu dir selber, zu den Gaben, die ich in deine Wiege gelegt, in deiner Geschichte gezüchtet, dir in deinen Helden und Sehern offenbart habe, betest du noch immer die fremden Götzen an, die in der Ungeistigkeit des Materialismus, der Blindheit des Pazifismus, der Liebesarmut des Klassen- und Parteiegoismus, der volklichen Treulosigkeit des Paneuropäertums und Kosmopolitismus, bei dir einkehren wollen, so werde ich dich mit tausend mal tausend Leiden heimsuchen, so daß ihr daran sterbt oder endlich erkennt, daß ihr nur als Volk leben könnt, und als Volk nur, wenn ihr den andern vorangeht in der Kraft eines Staates, der von nationaler Ehre und sozialer Liebe wechselweise durchdrungen ist.

So kommt alles darauf an, daß sich noch rechtzeitig das innere Deutschland aufrichtet, das den neuen Willen Gottes an die Völker in sich darstellt. Statt uns gegenseitig anzuklagen, sollten wir der Läuterung stillhalten, die der Sinn unserer gegenwärtigen Not ist. Es ist Führung und höherer Wille, daß uns Vaterlandslosigkeit und Bruderzwist in immer härtere Schrecken stürzt. Sie werden andauern, bis wir die Schrecken als Strafe und unsere Vaterlandslosigkeit und unsern Bruderzwist als Schuld erkennen. Entgiften wir uns davon, so werden bei uns neue Ordnungen des Rechtes, des Staates und der Wirtschaft geboren werden, die Kraft nach außen und Liebe nach innen ausdrücken, wehrhaften Nationalismus und tiefen Sozialismus in sich vereinen. Sie werden den anderen Völkern voranleuchten, wenn unter dem Gifte ihrer westlerischen Selbstsucht deren hohle Stärke zerbricht.

Auch andere Männer haben im August 1914 empfunden, daß ein Strom aus der Ewigkeit durch das deutsche Volk gegangen sei. Einem Theologen wie Maurenbrecher lag es nahe, daß

das Erleben jener Zeit eine Sache bedeute, die Gott, der Gott der Christenheit, mit dem deutschen Volke vorhabe. Er fühlte das deutsche Volk von Gott angesprochen, und zwar habe uns Gott damals in einer ersten Morgenröte das Gesicht eines Staates gezeigt, der die Züge eines christlichen Volkes trage.

Was heißt es, nach Maurenbrecher, daß sich ein Volk, ein volkliches Ganzes, verchristlichen müsse? Zunächst, was heißt es, daß überhaupt ein Volk wird? Volk wird, lautet die Antwort, aus Blut und Schicksal, Führer und Gott. „Ein Volk", schreibt Maurenbrecher, „ist niemals die Summe der Einzelnen, die heute gerade zufällig leben. Ein Volk ist immer zugleich die Kette der Geschlechterfolgen, die eine aus der andern geboren wird, die dieselben Anlagen forterben, dieselbe Sprache sprechen, durch dieselbe Landschaft und dieselben Fügungen der Geschichte in ihrem Leben und Wesen bestimmt sind. Kein Glied der Kette wird sich je als das letzte betrachten. Keines hat darum das Recht, sich selbst als Zweck, als Erfüllung und alle vorigen nur als Mittel, als Vorbereitung, anzusehen . . . Aber durch Blutsgemeinschaft allein entstehen Völker nicht, nicht aus rein sichtbarer Natur und ihren Gesetzen, sie bestehen auch nicht nur in leiblicher Nachkommenschaft. Blutsgemeinschaft allein ohne geistige Zucht ist keine Stunde vor Entartung sicher. Ein Volk ist eine Vielheit von Menschen, die durch gemeinsames Schicksal und gemeinsame Führer zu einer Einheit des Wesens geworden sind, die nun gemeinsame Hochgedanken über sich aufstellen, sich zu gemeinsamen Werturteilen und Gefühlen erziehen, einen gemeinsamen Glauben an ihre Bestimmung besitzen, und sich gemeinsam die Gesetze und Gewohnheiten schaffen, die diese geistige Art lebendig erhalten sollen auch für die fernsten Geschlechter. Ohne den schöpferischen Führer, der das Schicksal zu deuten und die Aufgabe im Volke zu sehen vermag, entsteht kein Volk."

Maurenbrecher nannte den gemeinsamen Glauben an die Bestimmung des Volkes. Damit tritt für ihn die letzte Bedingung

auf den Plan, unter der Völker werden, Gott. Jedem Volke seien besondere Aufgaben in der Geschichte der Menschheit zugedacht. Das Wissen um solche Aufgabe wird zu volklichem Sendungsbewußtsein, wenn die innerlich gefühlte Aufgabe als göttliche Bestimmung vorgestellt wird. Das setzt voraus, daß man an einen persönlichen Gott glaubt. Wer das nicht tut, wird nicht von „Bestimmung" reden. Fichte z. B. kennt nur einen göttlichen Sinn, der sich geschichtlich hervorlebt, keinen göttlichen Willen, der die Geschichte lenkt. Der Verfasser des Buches vom deutschen Heiland glaubt an einen göttlichen Willen, der die Geschichte lenke und den verschiedenen Völkern ihre verschiedenen Aufgaben zuteile, in deren Erfüllung sich ihr Volkstum erst ganz erfülle.

Die von Gott den Deutschen auferlegte Aufgabe sei, daß sie sich als die ersten unter allen Völkern in ihrer Ganzheit verchristlichen sollen. Das heißt, daß jeder Deutsche dem anderen Deutschen in nationaler Ehre und sozialer Liebe begegne, daß jeder die Schmach und Ehre des ganzen Volkes als seine Schmach und seine Ehre empfinde, und daß kein Deutscher in eine Ordnung des Gemeinschaftslebens willigen werde, in der seine Behaglichkeit durch Nöte von deutschen Brüdern erkauft werde. Eben mit diesem Ziele für uns Deutsche enthülle sich der Plan Gottes für das Menschengeschlecht überhaupt. Je mehr nämlich wir uns selber in dieser Staatsform zusammenballten, um so eher würden unter der ungeheuren Wucht unserer totalen inneren Einigkeit die anderen Völker gezwungen werden, das Beispiel der deutschen Staatlichkeit nachzuahmen, wenn sie nicht am Gifte des Klassenkampfes, den zuerst wir zu überwinden hätten, sterben wollten.

Maurenbrecher setzt hier mehr voraus, als andere Theologen zugeben. Insbesondere lehren die „dialektischen Theologen", daß es seit der Geburt Christi kein anderes Begegnen Gottes mit den Menschen mehr gebe, als im Glauben an das Kreuz. Es bleibe dabei, daß Gott immer nur den Einzelnen anspreche, nicht insofern er einem Volk angehöre, sondern insofern er Sünder sei. Zu meinen, daß er sich seitdem noch weiterhin

in besonderen geschichtlichen Ereignissen offenbare, sei Autosuggestion und vermessener Dünkel, der dem Ernste der wirklichen Offenbarung Gottes, seiner Offenbarung in Jesu und dem Bekenntnis der allgemeinen menschlichen Sündhaftigkeit, die in allen Völkern gleich sei, ausweichen wolle. Auf die Rettung aus dieser Sündhaftigkeit beziehe sich Gottes Offenbarung, auf nichts anderes. Nicht Sendungsbewußtsein, sondern Sündenbewußtsein!

Maurenbrecher denkt nicht so. Er ist überzeugt, daß Gott mit der Sprache von Personen und Ereignissen noch heute in jedes Volk eintrete, daß er den Menschen jedes Volkes in unverkennbaren Erlebnissen und Geschehnissen begegne, und daß es die Aufgabe der Volksgeschwister sei, sich nach diesen Begegnungen in ihrem politischen Dasein zu richten. Sie hätten die geschichtliche Bewegung Gottes, die an ihrem Volke offenbar werde, in sich aufzunehmen und ihr treu zu bleiben. Für das deutsche Volk bedeute diese Bewegung eine Wesensoffenbarung des deutschen Staates und eine Zukunftsoffenbarung der deutschen Bestimmung.

B. Die deutschen Propheten

Unter diesem Gesichtspunkte gewinnt nach Maurenbrecher das Alte Testament auf einmal eine unermeßliche Bedeutung. Unter dem Drucke der Meinung, daß Gottes geschichtliche Offenbarung mit dem Erscheinen Jesu abgeschlossen sei, und daß das Alte Testament so angesehen werden müsse, daß es auf das Kommen des Gottessohnes vorbereite, ist jene Bedeutung lange verschüttet geblieben. Was nämlich Gott durch die Propheten zum Volke Israel hat sprechen lassen, das sei für die ganze Menschheit gesprochen. Gott habe zeigen wollen, daß ihm an Volkstümern überhaupt gelegen sei, und daran, daß die Menschen dieser Volkstümer in Treue zueinander und in der Ehre ihrer Eigenart zusammenhielten.

Was versteht man unter „Propheten"? Sie glauben, daß ihr Volk von Gott eine Bestimmung erhalten habe, für die es auserwählt sei. Sich selber halten sie von Gott berufen, diesen Willen Gottes zu verkünden, nicht an die Einzelnen, sondern

an das Volkstum; an die Einzelnen nur insofern, als die Sache aller Einzelnen eben die Sache ihres Volkstums sei. Sie deuten dabei das geschichtliche Geschehen ihrer Gegenwart aus dem Willen Gottes. Es entspreche der Bestimmung, die er dem Volke gegeben habe. Sie sehen zumal in dem Unglück, das über dem Volke hängt, die Strafe für den Abfall vom Willen Gottes. Sie rufen zum Schuldbekenntnis und zur Umkehr auf und verheißen, wo diese ausbleibt, weitere Strafen Gottes.

Von der Art waren die Propheten des Alten Testamentes. Sie traten auf, als der ausländische Tod das Volk Israel bedrohte. Sie forderten dessen religiöse und politische Umkehr im Gefühl der Gottergriffenheit und in der Hingabe an Gottes Willen. Volk und Staat galten ihnen nicht für Verbände, die auf dem Verstandesinteresse von Selbstsucht und Klugheit ruhen, sondern für Gemeinschaften des Glaubens, die sich mit Reinheit und Treue erfüllen müßten, um des Bundes mit Gott wieder würdig zu werden. Aber Gott habe, so hören wir weiter, diese Propheten nicht nur darum gesendet, damit sie seinen volkschaffenden Willen in die tauben Ohren der Juden donnerten. Ihre Mahnung gelte für alle Völker. In jedes Volk habe Gott Gaben und Bestimmung gelegt, und nun halten die alten Prophetenworte jedem Volke das Gebot vor, sich in der Linie seiner Volksart zur Höhe seiner Volksart aufzuschwingen und in seinem Staate, seiner Wirtschaft, seinem Geistesleben den Bund mit Gott darzustellen.

Wenn Maurenbrecher den volkserneuernden Wert der alten Prophetenworte betont, so kann er auf Vorgänger hinweisen. Cromwell hat solche Worte seinen Scharen mit in den Kampf gegeben. Fichte unterstützte wirkungsvoll den Schluß der dritten seiner „Reden an die deutsche Nation", indem er das Gesicht von dem sich wieder belebenden Totengebein einflocht, das dem Propheten Habakuk erschienen war. Auch Ernst Moritz Arndt verstand es gut, Prophetenstellen des Alten Testamentes für den deutschen Befreiungskampf auszuwerten. Lagarde, der Professor der semitischen Sprachen in Göttingen war, schreibt: „Wir haben wenig übrig von dem, was die Propheten geredet, getan, geschrieben. Aber auch das, was wir

haben, läßt erkennen, daß das in Israel in der prophetischen Epoche Vorgegangene typischen Wert besitzt." H. St. Chamberlain äußert sich: Man dürfe die Prophetenworte nicht mit Judentum verwechseln. Gerade die Prophetenworte böten jedem Volke eine unersetzliche Hilfe, zu arteigener, nationaler Religion zu kommen.

Nicht nur auf jene alten Propheten sollten wir hören, deren Augen Gott vor mehr als zweitausend Jahren aufgetan und deren Mund er erwählt habe, um Israel zu mahnen, daß es wieder ein Volk Gottes und dadurch in sich selber ein Volk werde. Gott habe, so fährt Maurenbrecher fort, in allen Völkern die Stimme von Propheten erweckt, die ihr Volk vor dem drohenden Untergang warnten und es zur Umkehr aufriefen. Umkehr bedeute, daß sich das Volk mit lebendigem Christentum erfülle. Dann sei Gott mit ihm im Bunde; nur so könne es geschehen, daß es in sich selber wahrhaft Volk werde.

Auch unter den Deutschen sind Männer aufgestanden, die Maurenbrecher als „Propheten" bezeichnet. Ihr Eigentümliches sei, daß sie von deutschem Sendungsbewußtsein erfüllt waren. Auch dem deutschen Volke sei von Gott eine weltgeschichtliche Bestimmung mitgegeben worden. Gott wolle, daß Völker im Ganzen und nicht nur in einzelnen Personen Jünger Jesu werden. Das deutsche Volk sei berufen, sich als erstes in seiner Ganzheit zu verchristlichen. Dann würden am deutschen Beispiele und Vorbilde auch die anderen Völker ihre Verchristlichung finden. Wie jedes dieser Völker seine eigene Art habe, so werde auch jedes den einen unendlichen Heiland in anderer Art wiederholen. Das sei dann seine nationale Religion. „Nationale Religion" bedeutet christlichen Denkern, wie Maurenbrecher, Lagarde, Chamberlain, stets eine Religion, in der sich die Wertgehalte des Christentums bzw. des Evangeliums in bezug auf dies Volk auswirken. Das Christentum könne in jedem Volke zu dessen besonderem Stahlbade werden, indem es dies Volk dazu führe, seine nationalen Fehler zu überwinden und seine nationalen Tugenden zu erhöhen. Das Evangelium, das bei seinem ersten Auftreten ganz allgemein menschlich erscheine, werde so allmählich

durch seine Aufnahme in den verschiedenen Völkern gleichsam zu ebensovielen verschieden Ausgaben kommen, als es christliche Völker gebe (Lagarde).

Als deutsche Propheten nennt Maurenbrecher Schiller, Fichte, Lagarde, Chamberlain. Sie hätten in steigender Klarheit die Sendung erkannt, die Gott dem deutschen Volke im Verhältnis zur übrigen Menschheit zugeteilt habe. Schiller: „Schwere Ketten drückten alle Völker auf dem Erdenwalle, als der Deutsche sie zerbrach, Fehde bot dem Vatikane, Krieg ankündigte dem Wahne, der die ganze Welt bestach." Darin bestehe des Deutschen Größe „in das Geisterreich zu dringen, Vorurteile zu besiegen, männlich mit dem Wahn zu kriegen". Ihm sei es das Höchste, die allgemeine Menschheit in sich zu vollenden, und das Schönste, was bei allen Völkern blühe, in einem Kranze zu vereinen. Der Tag des Deutschen sei die Ernte der ganzen Zeit. Darum „Ewige Schmach dem deutschen Sohne, der die angeborene Krone seines Menschenadels schmäht, der sich beugt vor fremden Götzen, der des Briten toten Schätzen huldigt und des Franken Glanz". Fichte: „Unter allen neueren Völkern seid ihr es, in denen der Keim der menschlichen Vervollkommnung am entscheidendsten liegt, und denen der Vorschritt in der Entwicklung derselben aufgetragen ist. Geht ihr in dieser eurer Wesenheit zugrunde, so geht mit euch zugleich alle Hoffnung des gesamten Menschengeschlechtes auf Rettung aus der Tiefe seiner Nebel zugrunde. Es ist daher kein Ausweg: wenn ihr versinkt, so versinkt die ganze Menschheit mit, ohne Hoffnung einer einstigen Wiederherstellung."

Maurenbrecher erläutert das so: die Deutschen sind gerade durch ihren Zusammenbruch bestimmt, eine höhere Art Menschentum aus sich heraus zu entfalten. Sie müssen bei Strafe ewiger Vernichtung die unerhörte Leistung fertigbringen, ein ganzes Volk einheitlich von der persönlichen Selbstsucht loszureißen und höhere Beweggründe im allgemeinen Leben wirksam zu machen. Wenn ihnen das gelingt, haben sie, indem sie sich zu retten suchten, gleichzeitig die ganze Menschheit mit auf eine höhere Stufe gehoben, ein Vorbild

gegeben, das die ganze Menschheit nachahmen wird. Gelingt es nicht, so wird die ganze Menschheit rettungslos in der persönlichen Selbstsucht versinken; denn es ist kein anderes Volkstum da, von dem man dann noch die Rettung erwarten dürfte. Chamberlain bestimme das näher, indem er es mit dem Gedanken der biologischen Art beleuchte: „Auch ihm erscheint der Deutsche als der eigentliche Erbe alles dessen, was bisher Echtes in der Welt gestaltet worden ist. Nur sieht er deutlicher als Schiller in diesem Echten eine Leistung der nordischen Rasse, deren Ausläufer sich namentlich im früheren Altertum bis weit nach Vorder- und Mittelasien hinein erstreckt hatten. Zum Einbringen jener großen Ernte sei heute allein noch der Deutsche fähig, nachdem sowohl Frankreich wie England rassisch entartet seien und auch in Amerika die nordische Rasse an Bedeutung verliere.

Maurenbrecher sah im Geiste einen neuen deutschen Staat und ein sozial geeinigtes deutsches Volk und glaubte an einen Gott, der das wollte, dem es nicht darauf ankam, im Weltkriege die gerechte Sache siegen zu lassen, sondern der das deutsche Volk zum Werkzeuge seines Heilsplanes schmieden wolle, in dem es auf die Verchristlichung der Welt abgesehen sei. Als wir im Anfange des Weltkrieges Siege über Siege erfochten, da klang in den Reihen der Deutschen oft das niederländische Dankgebet: „Wir treten zum Beten vor Gott den Gerechten ... er läßt von den Schlechten die Guten nicht knechten.“ Sie meinten, es zeige sich sichtbar, daß Gott mit unserer Sache und nicht mit den Feinden sei. Das trostlose Ende des Weltkrieges, der hohnvoll erpreßte Schmachfriede und das Elend der Folgezeit zerbrach in vielen den Glauben an eine göttliche Gerechtigkeit. Dennoch, meint Maurenbrecher, seien in dieser Zeit einer großen Wende die Deutschen zum Volke Gottes ausersehen worden. Gott schreibe seinen Willen nicht in den Normen einer Menschheitsethik, sondern in den Lettern der Geschichte, nach denen das Aufblühen und der Verfall von Staaten und Völkern verhängt sei. Das deutsche Volk solle durch Not und Elend hindurch und

durch Selbstbesinnung auf sein Wesen dazu geführt werden, sich brüderlich zusammenzufinden und sich eben damit eine Staatsform zu geben, in der zum ersten Male vorbildlich für die anderen Völker der Liebesgeist des Christentums verwirklicht sei.

Das Bestechende dieser Betrachtung darf uns nicht verhindern, ihre Risse und Sprünge zu sehen. Zunächst sei ihre reformatorische Größe gewürdigt.

C. Das deutsche Volk als Träger eines neuen Heilsweges Gottes

Maurenbrecher spricht von einem neuen Wege Gottes in der Menschheit. Der alte Weg war, daß den Einzelnen die Sünde im Glauben an Jesu Opfertod gestrichen wurde. Mit dem Glauben kam Gottes Gnade über sie, löschte ihre Selbstsucht aus und weckte in ihnen wieder die Liebe von jedem Wesen zu jedem Wesen, mit der Gott die Seelen im Paradiese geschaffen hatte. Erlöste Menschen können sich nicht anders als in Liebe und Güte begegnen. Darum werde es, je mehr sich der Glaube ausbreite, einstmals zu einem Gottesreiche auf Erden, zu einem Reiche allgemeiner Brüderlichkeit und Verträglichkeit durch das ganze Menschengeschlecht, kommen.

Diesen Plan, sein Liebesreich auf Erden dadurch zu begründen, daß sich der Glaube und in der Gnade des Glaubens die Liebe immer mehr unter den Einzelmenschen ausbreite, hat, nach Maurenbrecher, Gott fallen lassen. Der Weg zum Gottesreich soll nicht mehr durch den Glauben des Einzelnen gehen — was haben die Menschen auch daraus gemacht! —, sondern er soll durch das Erleben von Volkstum, Staat und Vaterland gehen. Dies Erleben macht zuerst die Menschen innerhalb eines Volkes zu Brüdern und mache weiterhin jedes Volk gerecht gegen jedes andere Volk. Erst Brudervolk, dann Völkerverbrüderung! Aus beidem zusammen gewinne Gott nach dem neuen Plane sein Reich.

Wir müssen uns klar werden, was diese Hypothese Maurenbrechers theologisch bedeutet. Sie bedeutet, daß Gott nicht mehr den Glauben des Einzelnen zum Brennpunkte seines Willens an uns macht, jenen Glauben an das Erlösereignis vor

1900 Jahren, sondern daß er uns neue geschichtliche Ereignisse schickt, die durch sich selbst das deutsche Volk zum Brudervolke schmieden und es in seiner Ganzheit in Jesu Jünger verwandeln, das heißt zur Stätte sozialer Liebe und Gerechtigkeit durch alle seine Stände hindurch machen sollen. Was Gott nach seinem ersten Plane durch den Glauben tun wollte, daß er Selbstsucht tilgt und verschüttete Liebe wieder lebendig macht, das tut Gott jetzt mittels der Ereignisse seit 1914. Durch sie rüttelt er unter uns Deutschen zuerst das Staats- und Blutsbewußtsein wach, und dessen Folge sei dann, daß wir allen Volksgeschwistern in sozialer Gesinnung begegnen und aus ihr heraus unser ganzes politisches und wirtschaftliches Leben einrichten.

Diese Auffassung bedeutet nicht mehr noch weniger als ein Abstandnehmen Gottes von dem Drucke der Glaubensgerechtigkeit. Es muß also mit dem Glauben selbst etwas geschehen sein, das ihn als Werkzeug für das Reich Gottes entwertet. Wir müssen hier Maurenbrechers Darstellung zu Ende denken. Er spricht zwar davon, daß Gott einen neuen Willen mit den Menschen habe und beschreibt, was das für ein Wille ist — Erweckung deutschen Volksbewußtseins —, aber er sagt nicht, warum Gott den bisherigen Weg seines Heilswillens verläßt und diesen neuen Weg einschlägt.

Es kann nur einen Grund dafür geben. Die neue Wendung geschieht, weil die unlösliche Sündenverstrickung des Menschengeschlechtes nun gerade derjenigen ähnlich geworden ist, in der es zur Zeit Jesu gefangen war, und aus der es Jesus erlöst hat. Damals war es die Sündenverstrickung unter der Bürde des Gesetzes, jetzt ist es die Sündenverstrickung unter der Bürde des Glaubens geworden. Damals haben die eigenen Theologen des jüdischen Volkes, die Pharisäer und Schriftgelehrten, aus dem Gesetze eine unerträgliche Bürde gemacht, unter der die Menschen nicht mehr aus noch ein wußten. Seit Luther haben die evangelischen Theologen aus dem Glauben eine unerträgliche Bürde gemacht, unter der die Menschen abermals nicht mehr ein noch aus wissen. Das „Freue dich, freue dich, o Christenheit“ hat sich längst in ein „Zittre,

o zittere, du Christenheit!" verwandelt. Die Forderung des „wahren Glaubens" wird wie eine Geißel über ihr geschwungen.

Was macht denn das, was die Theologen den „wahren Glauben" nennen, so schwer? Es ist dies, daß er der Ehre und der Einsicht des nordischen Menschen schnurstracks zuwiderläuft. Zunächst der Ehre! Es ist weit mehr, als daß man den biblischen Heilsbericht schlicht bejaht, ihn für wahr nimmt, weil es „geschrieben" steht. Die deutsche Theologie ist durch und durch Sündentheologie geworden. Wir sollen uns um unserer Sünden willen ganz zerknirscht fühlen. Wir sollen in uns selber die Furchtbarkeit des Gerichts empfinden, das die unvergebene Sünde nach sich ziehe. Wir sollen in seiner ganzen Schrecknis den ewigen Tod empfinden, den die verdiente Verdammnis bedeutet. Dann, wenn wir merken, daß uns keine eigene Anstrengung aus diesem Schrecknis helfen kann, wenn wir an unserm Wollen und Können ganz verzagen, wenn uns, den Ertrinkenden, dann auf einmal mit Hilfe des Heiligen Geistes jauchzend aufgeht „Davon hat uns ja Jesus errettet", dann ist, sagen unsere Theologen, der wahre Glaube da.

Nicht nur soll uns, ehe es dazu kommt, unser Schuldgefühl immer tiefer durchbohren, sondern wir sollen auch immer mehr Inhalte unseres Lebens in unser Schuldbuch vor Gott schreiben. Immer mehr Kreise unseres Tuns sollen als Sünde gebrandmarkt werden, als Hochmut, Frevel, Empörung wider Gott. Wir sollen nirgend mehr ein ruhiges Gewissen haben, weder mit unseren Idealen, noch mit unserm sittlichen Empfinden, noch mit unserm neuen Aufschauen zu Volk und Vaterland. Damit versteckten wir uns vor uns selber gegenüber dem Anblick unserer Verderbnis und verstockten uns vor Gott: so die dialektische Theologie!

Nordischer Art taugt diese Nichtswürdigkeit vor Gott nicht. Dann lieber die Hölle! Luther hat es besser gewußt als unsere Theologie, deren Sündendemut gerade ihm als Hoffart vorgekommen wäre, nämlich als die Hoffart, sich Gnade verdienen zu wollen. Solcher Zerknitschungswut schleudert er das kernige Wort entgegen „Sündige tapfer!" Das heißt: kümmere dich nicht darum, was und wieviel du gesündigt hast.

Ergreife fröhlich die Zusage, daß dein Glaube an Jesus alle deine Schuld vor Gott gelöscht hat! In der Welt stehen, heißt „Sündigen müssen", z. B. wenn du als Richter deinen Bruder verurteilen, als Soldat den Landesfeind töten, als Arzt über den Ernst eines Leidens hinwegtäuschen, als Forscher mit unbequemen Wahrheiten verwunden, als Vater dein Gut für die Notdurft deiner Familie zusammenhalten mußt und nicht an die Armen und Bedürftigen austeilen kannst. Immer und unausweichlich kommst du in Widerstreit mit den Forderungen biblischer Worte. Aber im Weltberufe geht es nicht anders. Den sollst du tapfer bejahen, ihn mit Gewissenhaftigkeit, Treue und Liebe ergreifen, ohne Furcht und Zittern, daß dein Seelenheil Gefahr laufe!

Aber eine so einfache frische Zuversicht auf das Heil in Jesu wollen unsere dialektischen Theologen nicht gelten lassen. Man soll das Heil der Gnade in Süße schmecken, nachdem man vorher die eigene Sündhaftigkeit in Bitternis geschmeckt hat und Gott diese Bitternis als Wohlgeruch zu schmecken gegeben hat. Diese Knechtsseligkeit läuft nordischem Ehrgefühl zuwider. Wenn dennoch die Kirche sagt: „Du mußt dich so erniedrigen, sonst ist noch immer Hochmut in deinem Glauben, und er gilt nicht vor Gott, für dich aber gilt dann das Gericht!", so wird aus der Christenheit wieder eine ebenso gedrückte, zerquälte und verängstigte Menschenmasse, wie es in der überspitzten und darum unmöglichen Gesetzeserfüllung zu Jesu Zeit die Judenheit war. Unsere dialektischen Theologen machen aus der Christenheit wieder eine Judenheit.

Das Glaubenmüssen wird vielen germanischen Menschen noch aus einem anderen Grund verleidet. Schon das einfache Glauben, als ein vertrauensvolles Jasagen zu den Wunderberichten des Evangeliums, bringen viele unter uns nicht mehr fertig. Wir kennen die Konstanz des Naturgeschehens, die weder die biblischen Geschichtsschreiber noch das ganze Mittelalter gekannt haben, wir haben seit Galilei das Bewußtsein der Naturgesetze (oder doch konstanter Wahrscheinlichkeiten). Da können sich Tausende und Abertausende nicht mehr die Wundergläubigkeit der Evangelienschreiber zu eigen

machen, die, in der verworrenen Naturanschauung ihrer Zeit befangen, für natürlich und glaubhaft nahmen, was uns widernatürlich und unglaubhaft geworden ist. Lassen wir einmal dem Dogma Raum! Nehmen wir ruhig an, es hätte die biblischen Ereignisse gegeben! Gott hätte vor 1900 Jahren seinen göttlichen Sohn unter Wundern in die Welt gesendet, die den damaligen Menschen faßlich, ja für *ihre* Wahrheitsüberzeugung unentbehrlich waren. Wird Gott, wohlgemerkt dieser Gott der Bibel, diejenigen verwerfen, verdammen, mit ewiger Pein züchtigen, denen die damaligen Ereignisse unfaßbar geworden sind, vielmehr gegen alle Überzeugung sind, die sie vom Wesen der Naturverläufe inzwischen gewonnen haben?

Viel eher läßt sich annehmen, daß Gott, dem doch nicht an Höllenstrafen, sondern am Kommen seines „Reiches" liegt, wirklich seinen Willen an die Menschheit ändere; daß er den Menschen von heute ein neues Evangelium gibt, über dem eine neue Gnade leuchtet, eine neue göttliche Fügung zu einem Liebesreiche auf Erden; ein Evangelium, das nicht verlangt, daß man zur Umkehrung aller Naturordnung gläubig ja sagt, und das es doch ermöglicht, daß man sich inmitten von Ereignissen, die in der Naturordnung verbleiben, von Gott angesprochen fühlt.

Ein solches Ereignis ist nach Maurenbrecher der Weltkrieg gewesen. Er hat Gottes neues Evangelium in die Welt gebracht und zwar zuerst an die Deutschen. Der Weltkrieg wird zu einem Ereignis, das an geschichtsbildender Gewalt und in Gottes Heilsplan der Geburt Christi ebenbürtig wird. Sehen wir das Buch „Der deutsche Heiland" mit solchen Augen an, so wächst es weit über die Fülle aller sonstigen theologischen Gegenwartsliteratur hinaus. Natürlich ist es totgeschwiegen worden. Weder die jüdische noch die christliche Presse konnten Freude an dem Buche haben. Geht doch seine Wucht und Entschiedenheit z. B. weit noch über das hinaus, was die heutige, ach so zahme Bewegung „Deutscher Christen" zu sagen weiß. Gott kann, das ist die unerhörte Einstellung, ruhig der Gott Jesu bleiben und uns dennoch von allem Glauben an die Sündenerlösung durch Jesus entbinden.

Es ist ja gar nicht anders denkbar, als daß mit jeder neuen Veranstaltung, die Gott trifft, um die Menschenherzen seinem Liebesreiche auf Erden zuzuführen, immer das alte Verhältnis Gottes zu den Menschen erloschen ist. So ist das Verhältnis des Neuen Testamentes zum Alten Testamente gewesen, so auch muß es sein im Verhältnisse des jetzt neu aufbrechenden Gotteswillens zum Neuen Testamente. Im Alten Testamente sieht Gott die Übertretung der zehn Gebote als verdammliche Sünde an, die seine ewige Strafe herausfordert. Im Neuen Testamente ist die Übertretung der zehn Gebote verzeihlich geworden, vielmehr, sie ist vergeben um Jesu willen. Dafür wird jetzt der Unglaube an das Rettungswerk des Sohnes zur verdammlichen Sünde, die ewigen Tod bringt. So wenig aber, wie vorher die Menschen in ihrer angeerbten Selbstsucht die mosaischen Gebote halten konnten, so wenig können sie jetzt aus sich heraus das weiße Kleid des Glaubens anziehen. Ganze Zeitalter, ganze Völker sinken in die Unkraft zu glauben; der Glaube wird im Fortgange der Zeit schon in sich nicht leichter, sondern immer schwerer, und die evangelische Theologie macht ihn doppelt schwer. Wollte Gott hier richten, so müßte ihn jammern ob der unzähligen Strafurteile, die er fällen und vollziehen müßte.

So schickt er nunmehr das Volks- und Vaterlandserlebnis, das die Menschen entsühnen und für das kommende Gottesreich öffnen soll, indem zunächst die Bruderflamme der Liebe ein ganzes Volk ergreift. Darauf allein legt Gott jetzt allen Wert, während ihm der Unglaube an die Wundererzählungen des Neuen Testamentes verzeihlich wird. Er sinkt zu einer Sünde zweiten Ranges hinab, wenn nur die Menschen den neuen Willen Gottes ergreifen, daß sie, wenn nicht im Glauben, so doch in der sozialen Liebestat an den Volksgeschwistern Jünger Jesu und Schrittmacher seines Reiches sein sollen. Die Untreue am Volkstum wird jetzt zur Tod- und Kardinalsünde, die nicht vergeben werden kann. Der Glaube ist nicht mehr der Brennpunkt des göttlichen Willens an uns. Es kommt Gott nicht darauf an, daß er Glaubenslose straft, sondern daß wir Menschen der Liebe werden, und so schickt

er uns jetzt das neue Volks- und Vaterlandserleben, in dessen Flamme wir unsere Selbstsucht verlieren können. Geben wir uns der Volks- und Vaterlandsliebe hin, so werden wir von selbst Menschen göttlichen Wohlgefallens. Sie macht uns zu neuen Menschen, und Gott sieht nicht an, was wir sonst an Gesetzesübertretung und Glaubenslosigkeit gefehlt haben. Werden wir in unserm Volksganzen Jesu Jünger, so ist schon dadurch Jesu Erlösung für uns vollzogen.

Ist das Abfall zum Heidentum? Nein! Maurenbrecher denkt nicht als Heide, sondern als gläubiger Christ. Es fällt ihm nicht ein, die bestehende Kirche bei Verkündigung des neuen Willens Gottes auszuschalten. Im Gegenteil, er dringt nachdrücklich darauf, daß sie einzuschalten sei. Sie könne bei Übernahme dieser Aufgabe völlig innerhalb ihres Berufes bleiben, der darin bestehe, daß sie das Wort Gottes verkünde. Nur darin müsse sie sich umstellen, daß sie jetzt andere Stellen der Bibel aufschlage, als sie vorher gewohnt war. Sie müsse erkennen, daß es gar nicht mehr darauf ankomme, einzelne Seelen zum wahren Glauben zu bekehren, sondern die Kirche müsse die volksschaffende Kraft des Wortes Gottes entfalten. Diese sei nur sehr teilweise aus dem Neuen Testamente (Galaterbrief), um vieles mehr aus dem Alten Testamente zu holen. Erst damit könne die Kirche in unsere Zeit hineingreifen, und das sei ihre deutsche Pflicht und Schuldigkeit, ihre volksschaffende Pflicht und Schuldigkeit.

„Man versuche einmal, ein Vierteljahr hindurch Sonntag für Sonntag über den Propheten Jeremia zu predigen, dann ebenso über Jesaia, ebenso über die Zukunftsweissagungen des Heilands (Marcus 13, Matthäus 24), oder über die Offenbarung Johannis oder über den Kampf der Heiligen Schrift gegen die Beschränkung der Kinderzahl oder über das, was Jesaia über die Frauenmode seiner Zeit zu sagen hatte! Man veranstalte Bibelabende und Freizeiten einmal für Männer, einmal für Frauen, einmal für Jugend, und hebe aus dem riesigen Gehalt der Heiligen Schrift heraus, was gerade für diese einzelnen Kreise wichtig ist! Man lade gerade solche zu diesen Be-

sprechungen ein, die bisher der Kirchenarbeit bewußt den Rücken gekehrt haben: — man wird staunen, welche Anregung, welche Erschütterung, welche Erhebung die alten Worte der Heiligen Schrift gerade heute wieder auszulösen vermögen! Gleichzeitig aber auch welche Empörung, daß man das niemals gehört hat, daß ihnen das die Kirche niemals gesagt hat, daß die Kirche wider besseres Wissen, die Gebildeten wie die Ungebildeten im Volke Jahrzehnte hindurch um dieses Erbteil betrog."

Maurenbrecher hebt mit dieser Auffassung sowohl den Pazifismus wie die dialektische Theologie aus den Angeln. Wohl sei es richtig, hält er den Pazifisten vor, daß Gottes letzter Wille an die Menschen die evangelische Liebe aller zu allen sei. Aber die Pazifisten irrten, wenn sie meinten, daß dies Ziel in einer übervolklichen Organisation zu erreichen sei. Menschenliebe kann nicht in einer Welle die ganze Menschheit ergreifen, sondern muß sich in den vielen Wellen der Völker sammeln und dort nach innen organisieren. Dann kann sich an der Wärme dieser Liebe auch der Strahl der Gerechtigkeit nach außen entzünden. Daß gerade wir Deutsche zuerst dies national und sozial vertiefte, von Selbstsucht entgiftete Volk sein sollen, ist im Grundzuge des Maurenbrecherschen Gedankens nebensächlich. Aber für uns Deutsche wird diese neue Weise, wie Gott sein Evangelium ausbreiten will, zur Hauptsache. Denn wir stehen im Brennpunkte des damit eingeleiteten Weltgeschehens und lernen auf einmal begreifen, welchen großartigen Sinn der furchtbare Schicksalshammer hat, der jetzt auf uns niedersaust. Eben damit empfängt die volkliche Indifferenz der dialektischen Theologie ihre Antwort. Ihr gibt Maurenbrecher zu hören, daß ihr Ruf an den Einzelnen zu seinem Kreuze ein Echo aus der alten Zeit Gottes an die Menschheit sei. Die neue Zeit Gottes versiegele den Einzelnen in sein Volkstum. Der Herr der Geschichte wolle, daß der einzelne Deutsche in der Gliedschaft seines Volkes das Kreuz auf sich nehme, das über das ganze Volk verhängt sei. Hier begegne ihm heute Gottes Anfrage und Gericht.

D. Woran Maurenbrechers Auffassung scheitert?

Maurenbrecher überschreibt sein Werk „Der deutsche Heiland". „Gottestum im verchristlichten Volkstum", so könnte man den Inhalt noch treffender bezeichnen. Freilich hat dieser großzügige reformatorische Ansatz seine Bruchstellen. Sein Verfasser sieht volle Ähnlichkeit zwischen der neuen deutschen Staatsidee und dem Christentum, wo es nur teilweise Ähnlichkeit gibt. Er sieht volle Ähnlichkeit zwischen den alten Propheten und den Männern, die er „deutsche Propheten" nennt, wo es gleichfalls nur teilweise Ähnlichkeit gibt. Deshalb verschmelzen ihm volkliches Erleben, das Erleben wesenhaften Menschentums und christliches Erleben in eine Einheit, auf deren Grundlage es ihm erst möglich wird, von einem neuen Willen Gottes an die Menschheit zu sprechen.

Sichtlich schwebt ihm als Beispiel eines verchristlichten Staates der nationalsozialistische Staat vor, dessen Bild Adolf Hitler in seinem Buche „Mein Kampf" entworfen hatte. Aber Hitlers Staatsbild trägt ein rassisches Gesicht, es ist nicht nach christlichem Muster entworfen. Man kann die volkliche Bruderliebe, die Liebe aus dem Blute zum Blute, die diesen Staat trägt, nur auf den ersten Blick mit der evangelischen Nächstenliebe vergleichen. Bei genauem Zusehen häufen sich die Unterschiede. Der volksbrüderlichen Liebe gilt nicht jedermann als „Nächster", sondern nur der Volksgenosse, mit dem wir gleichen Blutes sind. Mit den Menschen anderer Volksarten stehen wir nicht im Verhältnis der Liebe, sondern der Achtung, wenn sie unsere Volksart achten, oder aber der Abneigung und Gegenwehr, wenn ihr Wesen unserm Wesen Abbruch tut. Am wenigsten werden wir fremdem Zuschlage die andere Backe hinreichen.

Auch andere Züge des deutschen Wesens nähern sich dem christlichen Maßstabe. Schon Tacitus hatte die Gefolgstreue der alten Germanen, die Ehre, die sie den Frauen zollten, die Reinheit der Sitten hervorgehoben. Walther von der Vogelweide singt „Deutsche Zucht geht vor in allem". Deutsch ist auch der Sinn für Gerechtigkeit. Für ihn fand Klopstock die

Worte „Nie war gegen andere Völker Ein Volk gerecht wie du. Sei nicht allzugerecht!“ E. M. Arndt nannte die Deutschen geradezu das christlichste aller Völker. Aber diese Verwandtschaft deutschen Wesens mit christlichen Tugenden darf nicht dahin verstanden werden, daß wir uns nach den christlichen Maßstäben gerichtet hätten, oder daß diese vom christlichen Glauben her in das deutsche Volk eingedrungen sein. Nein es hat seine Tugenden nach eigenen Gesetzen entfaltet und im Zuge seines geschichtlichen Erlebens ausgestaltet.

So hat gerade der deutsche Sinn für Gerechtigkeit, der nach Klopstock dem Auslande allzuweit entgegenkommt, auch nach innen immer weitere Kreise gezogen. Schon Pestalozzi empfand die Ungerechtigkeit, mit der sich die Bedingungen für den Wohlstand der besitzenden Klassen mit der Not und dem Elend Tausender von Volksgenossen ursächlich verbanden. Dann hat Bismarck mit seiner Sozialgesetzgebung allen anderen Völkern ein Beispiel gegeben. Im Nationalsozialismus brach der deutsche Sinn für Gerechtigkeit vollends durch und hat das ganze Staatswesen umgestaltet. Es bedurfte dazu keiner Lenkung durch Gott, vielmehr war es eine natürliche Entwicklung, daß das deutsche Volk nach dem Durchgange durch fremde Staatsformen (Nachahmung des römischen Imperiums im Mittelalter, nachher der französischen Demokratie) endlich die Staatsform fand, die seinem eigenen Wesen entsprach.

Geht in politischer Hinsicht die geschichtliche Entwicklung Deutschlands mit christlichen Gedanken parallel, so zieht andererseits dasselbe deutsche Gerechtigkeitsempfinden einen scharfen religiösen Trennungsstrich gegenüber dem Christentum. So hoch christliche Lobgesänge Gott als den „gerechten“ preisen, so tief war schon in der deutschen Mystik das Gefühl für die Ungerechtigkeit lebendig, in die der christliche Schöpfungsbegriff den allmächtigen Herrn der Welt unweigerlich verstrickt. Vollends der Gedanke, daß uns Gott das Schicksal des Weltkrieges auferlegt habe, um uns zur Gestaltung eines christlichen Staatswesens zu läutern, kann deutsche Menschen, die noch nicht in die Wolken kirchlicher Begriffe eingehüllt sind, nur erbittern. Dazu mußten sechs Millionen

Männer auf den Schlachtfeldern verbluten, dazu mußten zahllose deutsche Frauen und Kinder Hungers sterben? Man sagt, das Kriegserleben habe viele Menschen christlicher gemacht. Die Erfahrung Tausender spricht dagegen. Freilich hat es viele Menschen religiöser gemacht. Es hat ihnen die letzten Fragen von Leben und Dasein, die über den kleinen Nöten des Alltags in den Hintergrund traten, mit eindringlicher Wucht und unüberbietbar großem Maßstabe vor Augen gestellt. Der Christenglaube war ihnen, sofern sie in der Not ihrer Seelen danach griffen, nur das gewohnte Zufluchtsmittel, demgegenüber sie noch kein anderes kannten. Wie aufgelockert aber eben dieser Gewohnheitsglaube war, das zeigten die religiösen Bewegungen, die nach dem Weltkriege einsetzten. Kümmert sich der Gott der Christenheit nicht um Gerechtigkeit, so kümmern wir uns nicht um ihn. Wenn die deutsche Seele dereinst ebenso ihre arteigene Religion erkennt, wie sie sich zu ihrem arteigenen Staat gefunden hat, so wird vom Christentum in deutschen Landen nichts mehr übrig bleiben.

Unzutreffend ist es auch, die Schiller, Fichte, Lagarde und Chamberlain mit den alten Propheten zu vergleichen. Sie haben sich nicht als Beauftragte des Christengottes gefühlt, nicht als Männer, die Gott erweckt habe, um seinen Willen an die Deutschen zu verkünden. Sie haben ganz einfach aus deutschem Urgefühle heraus gesprochen. Sie haben an den Schäden ihrer Zeit gemerkt, daß das deutsche Wesen seine Selbstvollendung noch nicht erreicht habe, und spürten innerlich, worauf es dabei ankomme. Nicht Gott hat ihnen etwas offenbart, was er mit Deutschland vorhabe, sondern das deutsche Wesen selbst hat sich ihnen offenbart, und sie haben darum die Forderungen des deutschen Wesens formulieren können. Was sich in uns drängt und spannt, muß man eben nicht in den Rahmen einer biblischen Auslegung zwängen. Unsere völkischen Spannungen wollen von sich aus in uns ausgetragen sein, und darum erfüllen sie den deutschen Geist mit Bildern dessen, was werden soll. Gewiß haben Schiller, Fichte, Lagarde und Chamberlain an eine deutsche Sendung geglaubt. Aber Schiller und Fichte meinten das so, daß das deutsche

Volk den anderen Völkern eine höhere Menschlichkeit vorantragen sollte. Daran, daß Gott es zum Schrittmacher einer verchristlichten Welt erwählt habe, dachten sie nicht im Traume. Lagarde und Chamberlain ihrerseits betonen nicht mehr den Menschheitsgedanken, sondern den Rassegedanken. Ihr Ziel war es, daß wir Deutsche uns rassisch organisieren sollten. Das bedeutet freilich auch, daß wir rassisch zum Christentum Stellung nehmen müssen. Jene beiden waren zu gute Christen, um sehen zu können, daß diese Stellungnahme auch eine kritische sein könnte. Was bleibt dann noch als deutsches Vorbild für die Welt, als deutsche Sendung übrig? Unmöglich kann das Was unserer rassischen Organisation eine Exportware nach außen sein. Nur daß wir uns in Staat, Religion und Wirtschaft rassisch einrichten, könnte anderen Völkern den Anstoß geben, es ebenso zu tun. Aber brauchen sie solchen Anstoß? Eher dürfte es der Wahrheit entsprechen, daß uns die anderen Völker in Staatsbildungen nach ihrer Eigenart längst vorangegangen sind. Der Rationalismus der Franzosen z. B. läßt es schwerlich zu, daß sie von ihrer demokratischen Staatsform, die ihnen ihr Seher Rousseau verkündet hat, abgehen können und wollen.

Maurenbrechers Buch ist selber von prophetischer Art. Er verlangt, wie von einer Offenbarung erhellt, daß dem Christentum ein nationaler Sinn gegeben werde, mit dem es sich an das ganze Volk, nicht bloß an Einzelne wende. Er ergreift in den Worten der Männer, die er unsere „deutschen Propheten" nennt, eine Bestimmung, die dem deutschen Volke gegeben sei. Er deutet das Geschehen der Gegenwart als die Entfaltung eines Planes, den Gott mit uns vorhat. Wir seien zu einem Gefäße göttlichen Lebens für die Menschheit auserwählt und würden, wenn wir dieser Bestimmung nicht gehorchten, zu einem Gefäße des göttlichen Fluches. Auch seinem Prophetengefühl bedeutet das Unglück, das heute über dem deutschen Volke liegt, ein göttliches Erziehungsmittel, um uns zu dem Werkzeuge zu schlagen, das Gott braucht, damit das deutsche Volk die Aufgabe erfülle, die ihm im Rahmen der Gesamtmenschheit auferlegt sei. Auch er ruft, wie einst

die alten Propheten, zu Schuldbekenntnis und Umkehr. Er zeigt, was unter dem Fluche Gottes aus uns werden wird, wenn wir in der Volksschlechtigkeit und Gottlosigkeit, in der wir uns heute gefallen, weiter verharren.

Alle Prophetie hat eine innere Schwäche. Jeder Prophetie läßt sich eine andere entgegensetzen. Es könnten Leute auftreten, die sich auch für erleuchtet hielten, den Willen Gottes an das deutsche Volk zu verkünden, aber es könnten Propheten aus dem anderen Lager, etwa dem pazifistischen, sein. Der Pazifismus ist mit Maurenbrechers Verkündigung von dem Willen Gottes nicht aus den Angeln gehoben. Vielmehr könnten die Pazifisten gerade den Gedanken, daß zum Träger des neuen Willen Gottes an die Menschheit das deutsche Volk ausersehen sei, aufnehmen und in ihren Sinn hineinwenden. Das deutsche Volk, könnten sie sich ausmalen, solle selbst der neue Heiland sein, der sich für das Aufkommen einer allgemeinen Liebesmenschheit opfern müsse, wir werden sogleich hören, wie.

Es gibt eine Verwandtschaft zwischen Volks- und Vaterlandsliebe einerseits und evangelischer Liebe andererseits. In beiden steckt Nächstenliebe. Aber für die Volks- und Vaterlandsliebenden kann die Nächstenliebe ihre Reife nur im eigenen Volkstum erreichen, indem sie sich darin immer tiefer konzentriert. Für die evangelische Liebe gewinnt die Nächstenliebe ihre Vollendung im Gegenteil dadurch, daß sie sich immer weiter nach außen ausbreitet. Wem Volks- und Vaterlandsliebe das höchste ist, dem sich die Forderung der Nächstenliebe einordnen müsse, der könnte die Vernichtung seines Volkstums nicht ertragen. Wem dagegen evangelische Liebe das höchste ist, dem würde das vielleicht schmerzlich, aber doch erträglich sein. Er würde sich vor einem Ratschlusse Gottes, daß erst sein Volk zerschlagen und unter die anderen aufgeteilt werden müsse, damit sich der Sinn der göttlichen Weltregierung erfülle, demütig die Knie beugen: „Du hast mir die Seele meiner Seele, das Vaterland, gegeben. Du hast mir die Seele meiner Seele, das Vaterland, genommen. Der Name des Herrn sei gelobt!“

In solcher Weise könnten die Pazifisten den Sinn des von Deutschland verlorenen Weltkrieges auslegen. Maurenbrecher, könnten sie sagen, habe darin recht, daß Gott durch den Krieg und sein Nachspiel die Deutschen zu innerer Bruderliebe habe erziehen wollen. Aber er habe auch dafür gesorgt, daß ihr politisches machtgeladenes Dasein bis auf einen bloßen Schein der Selbständigkeit herabgedrückt werde. Nun gebe er ihnen eine Weile Zeit, daß sie sich aus ihrer neuen Volksgesinnung heraus ein soziales Staatswesen schüfen. Da aber damit in den Augen der anderen Völker die Gefahr eines wieder übermächtig werdenden politischen Daseins der Deutschen drohe, so sei es in Gottes Ratschluß vorgesehen, daß jene, die die Furcht vor der deutschen Kraft nicht zur inneren Ruhe kommen lasse, noch einmal über Deutschland herfielen und es endgültig vernichteten. Damit beginne die missionare Aufgabe der Deutschen, ähnlich wie einst Griechenland seine politische Freiheit verloren habe, aber das Licht der Welt geworden sei. Unter alle Völker zerstreut, würden die politisch entmächtigten Deutschen den Gedanken eines sozial geeinten und volkhaft umgeformten Staates in die seelische Mitte der anderen Völker hineingetragen. Diese, von den bei ihnen lebenden Deutschen belehrt, würden auch ihrerseits zu sozialer Einigung und Reinigung erwachen. Daß sie soziales Volkstum bei den anderen Völkern und immer wieder bei anderen Völkern in Gang brächten, das sei die gottgewollte Aufgabe der Deutschen, die die Preisgabe ihres eigenen politischen Daseins fordere. Diese Auffassung bildet das pazifistische Gegenstück zu dem Buche vom deutschen Heiland. Das deutsche Volk wäre der sich opfernde Heiland der Welt, der allen übrigen Völkern die soziale Genesung und damit den Völkern untereinander den Gottesfrieden bringe. Prophetie gegen Prophetie, geboren aus der Rede von Gott, als dem Herrn der Geschichte! Wenn Propheten im Namen dieses Herrn das Wort nehmen, so können wir so viel Zungenreden und Weissagen von der einen wie von der anderen Seite vernehmen, daß wir bald merken: einen Willen, von dem alle so verschieden sprechen, wird es wohl überhaupt nicht geben.

Alles in allem: das Buch Maurenbrechers ist vom Standpunkte der evangelischen Theologie aus vielleicht das radikalste in der Frage „Gottestum im Volkstum". Er verkündet einen neuen Willen Gottes über die Menschheit. Sagt das Neue Testament: höher als Gesetzeserfüllung der einzelnen steht der Glaube der einzelnen, so lautet die Offenbarung dieses Buches: höher als der Christusglaube der einzelnen steht die Christusgestalt eines ganzen Volkes, die es in seinem volksbrüderlichen Zusammenschlusse verwirklicht. Dadurch wird es zum Volke Gottes, zum Schrittmacher für die Liebesmenschheit, auf die es Gott ankommt.

Die letzte Tiefe in der Frage „Gottestum im Volkstum" hat Maurenbrecher dennoch nicht gefunden. Er bleibt im Vorletzten stehen. Dieser Schriftsteller hatte wie irgendeiner seit 1914 in sich selber das Volks- und Vaterlandserleben als eine heilige Flamme erfahren, als ein Feuer der Ewigkeit, das die Menschen umschmilzt und aus ihrer Selbstsucht reißt. Aber er nahm das Weihevolle des Volks- und Vaterlandserlebnisses nicht als eine diesem Erlebnisse selbst eigene göttliche Kraft, sondern nahm es als einen Anhauch der Herzen von oben her. Er war und blieb kirchlicher Theologe, freilich ein ganz freier und kühner Theologe, kein Sündentheologe, aber doch Transzendenztheologe. Als solcher konnte er die Volks- und Vaterlandsliebe nicht nach ihrer inneren Göttlichkeit vernehmen, nicht als heilige Offenbarung in sich selbst; sondern er gab ihr einen Sinn außer ihr, er machte sie zu einem technischen Mittel Gottes im Plane seiner Weltregierung. Dieser Gott will nicht unmittelbar die Vaterlandsliebe, sondern er will das Reich evangelischer Liebe auf Erden. Hierfür soll Volks- und Vaterlandsliebe den Weg bereiten, so wie früher der Glaube an Jesu Opfertod den Weg zum Reiche Gottes bereiten sollte.

Aber Volks- und Vaterlandsliebe sind zu gut, um Mittel zu irgendeinem Zwecke zu sein. Sie haben ihre eigene Ewigkeitstiefe und ihre eigene Seelengewalt, kraft deren sie einen Vorrang vor allen anderen Werterlebnissen behaupten, auch vor demjenigen der allgemeinen Menschenliebe.

§ 5. „Gottestum im Volkstum" — eine sündhafte Einbildung nach der dialektischen Theologie, eine Verleugnung des Evangeliums nach den Pazifisten

Wie steht es mit der Frage nach Gottestum im Volkstum vor den Altären der christlichen Theologie? Lagarde hatte sich auf das Evangelium berufen, Maurenbrecher auf das Alte Testament. Beide sind ein Beispiel dafür, daß das Erlebnis von Gottestum im Volkstum auch über Menschen kommen kann, denen der Erlösungsglaube der Kirchen fremd geworden ist, die aber an einen geschichtslenkenden Gott glauben. Tausende und Abertausende bezeugen überdies, daß ihr völkisches und vaterländisches Erleben nicht einmal mit dem Glauben an einen geschichtslenkenden Gott verknüpft ist. Es müssen doch wohl innere Ewigkeitsströme sein, die von selbst in der Liebe des Menschen aufsteigen, der willenhaft und nicht bloß rauschhaft an Volk und Vaterland hingegeben ist. Das Christentum braucht hiermit überhaupt nichts zu tun zu haben.

Aber wenn wir die Vertreter der christlichen Kirchen fragen, wie sie über den religiösen Wert der Volks- und Vaterlandsliebe denken, wie werden sie antworten? Sehr verschieden! Es gibt Theologen der evangelischen Kirche[1]), die sich bemühen, das Heiligtum der Volks- und Vaterlandsliebe auch vor dem Rechtfertigungsglauben zu rechtfertigen. Andere evangelische Theologen verneinen glattweg den religiösen, ja auch nur den sittlichen Wert der Vaterlandsliebe. Wenden wir uns zunächst zu diesen!

Maurenbrechers und Lagardes Ausführungen waren von dem Gedanken getragen, daß Gott den Menschen Aufgaben zuerteilt habe. Hat man aber darüber nachgedacht, ob die Meinung, Gott wolle allerlei Aufgaben von uns erfüllt haben, seinen Willen wirklich treffe? Vielleicht ist unser ganzes Dasein so in Sünde verstrickt, daß wir für alle Aufgaben, die vor Gottes Willen bestehen könnten, immer nur schmutzige

[1]) Katholische Theologen könnten auf den Satz des Aquinaten hinweisen: „Qui pro patria pugnat, pugnat inter martyros."



Finger hätten? Und daß umgekehrt die Meinung, wir könnten Aufgaben ergreifen, die irgendwelchen Wert vor Gottes Augen haben könnten, nur eine Beleidigung Gottes wäre? So, wie wir sind, stecken wir in Sünde, über der das Gericht Gottes steht. Wir können gar nichts tun, uns vor dem Gericht zu retten. Wir brauchen darum nicht erst ängstlich unser Tun zu überwachen in der Sorge, daß wir damit ein sog. „Gebot" Gottes überträten. Gott hält uns nicht für wert, uns irgendwelche Aufgaben zu geben, mit deren Erfüllung wir ihm genehm werden könnten, und wegen deren Nichterfüllung er uns strafte. Unser Sein, unser Anblick als solcher ist ihm verhaßt, sofern wir ihm nicht wie Ertrinkende verzweifelt die Hände entgegenstrecken. So denkt die dialektische Theologie von Karl Barth. In ihrer theologischen Größe und in ihrer Lebensarmut macht sie aus dem biblischen Berichte vom Sündenfall Ernst.

Das erste Menschenpaar habe, so sagt der Bericht, seinem göttlichen Herrn in eigenem Gutdünken den Gehorsam verweigert, als es von dem Apfel der Erkenntnis aß. Was Gott damals bestraft habe und immer wieder bestrafen werde, sei die selbstherrliche Auflehnung des Menschen, seines Geschöpfes, gegen seine Herrschermajestät. Darum konnte nur das stellvertretende Leiden seines göttlichen Sohnes, der gehorsam blieb bis zum Tode, die Menschheit aus dem Strafverhängnis des beleidigten Gottes erretten. Die Selbstherrlichkeit, unser Wille, nach eigenem Gesetze zu leben, liege seit dem Sündenfall dem Menschen im Blute. Zur Gesetzgeberin seines Lebens erhebe er die Vernunft, die immer neue Frucht des Apfelbisses. Sie sei ihm der Maßstab geworden für alles, was er tun und lassen solle. Aus der Vernunft steigen die Blasen seiner Eitelkeit auf, die er Ideen, kategorische Imperative, heilige Forderungen, höchstes Gut, allgemeine Gebote nennt. Ob er sie befolgt oder nicht, ist Gott gleichgültig. Aber daß er sich diesen Gemächten seiner Vernunft hingibt, als seien sie heilig und ewig, das beleidige und empöre Gott. Ihm komme es auf die schuldige Unterwerfung des Geschöpfes gegen den Schöpfer, nicht auf die Gestaltung unseres Verhältnisses

zu Gott nach eigenem Zurechtlegen an, auch nicht, wenn unser Bemühen von dem Gedanken getragen werde, Gott wohlgefällig zu sein. Die Vernunft blase uns ein, daß jene Gesetzeserfüllungen, die guten Werke, der Rechtfertigungsglaube, der Kirchengehorsam Gott wohlgefällig seien; das heißt immer von neuem vom Apfel der Erkenntnis essen und selbst noch im Dienste Gottes sein wollen wie Gott.

Gott verlange bedingungslose und voraussetzungslose Hingabe an seine Führung. „Ich kann allein nicht gehen, nicht einen Schritt. Wo du wirst gehn und stehen, da nimm mich mit!“, so soll unser Verhalten sein. Wir müßten unser Wissenwollen und unser Selbstentscheidenwollen lassen und Gott gegenüber werden wie die Kinder. „Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen.“ Freilich, kommen immerfort Aufgaben des Lebens über uns, heute diese, morgen jene gegenüber Weib und Kind, Amt und Beruf, Staat und Vaterland. In ihnen sollen wir uns von Gott geführt fühlen und jedesmal das Anliegende tun. In diesen Verhältnissen gibt es keine Tatsünden gegen Gott. Es gibt nur Unrechttun gegenüber Menschen. Unsere Sünde gegen Gott ist der Zustand unserer Selbstherrlichkeit im Wollen und Denken, über den wir erzittern müssen, bis im Glauben an Jesus und in der kindlichen Ergebung in Gottes Führung das Gericht an uns vorübergeht. Solcher Führung gegenüber ist uns kein Fragen nach Warum und Wofür erlaubt noch möglich. Denn sie ist nicht an feste Regeln gebunden, die wir in der Irrung und Verwirrung unserer Vernunft immer wieder dem göttlichen Willen zuschreiben. Demütig und still sein, das ist alles! Uns nicht gerechtfertigt fühlen, sondern in Gottes Führung versinken! Er führt jeden, wie er will, in Leben und Sterben, in Sieg und Niederlage, in höchstem Werk und kleinster Arbeit, in Schwäche oder Stärke unseres Leistens, in unserer Schuld oder in unserer sittlichen Haltung gegen Menschen.

Nach allem: „Gottestum im Volkstum“ ist für die dialektische Theologie ein überhebliches, die göttliche Majestät beleidigendes Wort. Wir dürfen uns gar keine Bilder von Hochwerten über uns machen, auch nicht mit Lagarde und Mauren-

brecher von solchen, in deren Dienst wir Gottes Willen zu erfüllen meinen. Gott ist immer der „ganz andere" und ist immer bereit, in die irdischen Gegenständlichkeiten, die wir vergötzen, als Blitz herabzuzucken und sie in ihrer falschen Werterscheinung zu vernichten. Das Reich Gottes ist niemals ein Reich der Werte[1]).

Ganz anders denken die pazifistischen Theologen. Auch ihnen fällt es nicht ein, zuzugeben, daß die Liebe zu Volk und Vaterland in sich selber eine heilige Flamme sein könne. Aber sie sind weit entfernt von dem Poltern der dialektischen Theologen, daß Gott nichts über das Verhältnis der Menschen zueinander und zu den weltlichen Dingen überhaupt bestimme, am wenigsten ein für allemal bestimmt habe. Im Evangelium, betonen sie, handele es sich nicht bloß um unser Verhältnis zu Gott, der unserer menschlichen Selbstherrlichkeit zürne. Ausdrücklich würden uns Verpflichtungen in weltlichen Dingen auferlegt. Uns seien ganz bestimmte Aufgaben und Ziele zugewiesen, unter denen sich die Vaterlandsliebe keineswegs finde. Die Bergpredigt stelle mannigfache Forderungen an den Menschen, sie lege ihm Gebote auf, in denen Gottes positiver Wille für sein Leben hinieden verkündet werde. Sie gebe aller Geschichte das Endziel eines Reiches Gottes auf Erden. In solcher Weise sei uns z. B. Nächstenliebe geboten, die bis zur Feindesliebe gehen müsse, Erdulden des Unrechts, keine Abwehr gegen dasselbe, Wohltätigkeit gegen die Armen, Teilung der Güter mit ihnen, keine Anhäufung von Schätzen, die der Rost und die Motten fressen. Von der Vaterlandsliebe schweige der evangelische Sittenkodex. Jesus sei auffallend rasch an allen Äußerungen von Vaterlandsliebe und Patriotismus vorübergegangen. Achselzuckender Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit, etwa in der Art „Obrigkeit ist gut, Nicht-Obrigkeit ist besser!" sei das äußerste, was das Evangelium zugestehe.

---

[1]) Vgl. Bd. I, S. 441 ff., wo die Barthsche Dialektik eingehend behandelt ist. Die dortigen Ausführungen sind der ursprüngliche Text dieses Teiles der Vorlesung „Gottestum im Volkstum".



Es ist die innere Schwäche der Pazifisten, daß sie das Christentum wesentlich als Gebotslehre auffassen. Dadurch stehen sie in genauem Gegensatz zu den dialektischen Theologen und nähern sich Lagarde und Maurenbrecher. Den Pazifisten gilt das Christentum als Heilslehre nur insofern, als sie meinen, es genüge, das Gebot der Menschenliebe zu erfüllen, damit einem göttliches Heil widerfahre. Menschenliebe zu betätigen und auszubreiten, sei gutes Werk, und zwar das allein gute Werk, durch das man sich den Himmel verdiene.

Die meisten deutschen Theologen gehen weder einseitig in den Spuren Barths, noch einseitig in den Spuren des Pazifismus. Auch sie sehen göttliche Aufgaben über das Menschengeschlecht ausgebreitet, nämlich Aufgaben beiderlei Art. Gott hat uns sowohl im Neuen Testamente allgemein menschliche Aufgaben gegeben, wie er, im Sinne des Alten Testamentes, jedem Volke in seiner „Schöpfungsordnung" besondere Aufgaben zugeteilt habe. Er spreche außerdem zu uns mit den zehn Geboten, die er vom Sinai her verkündet habe, und er spreche ebenfalls zu uns mit der Stimme des Gewissens. So stürzen aus Gottes Willen Aufgaben über Aufgaben an uns heran. Weiter: das Christentum gilt jenen deutschen Theologen nicht nur als Aufgaben-Religion, es gilt ihnen zugleich ebenso maßgeblich als Erlösungsreligion. Und zwar soll der Rechtfertigungsglaube sowohl den Zorn auslöschen, mit dem Gott über die menschliche Selbstherrlichkeit ergrimmt sei, wie er unsere Selbstsucht tilge und uns aus der Verstrickung in die gegenständlichen Gewalten des Weltlebens heraushebe. Es sind viele Wohnungen auf einmal, die Gottes Wort in den Seelen dieser evangelischen Theologen gefunden hat. Sie werden auch die Rede von „Gottestum im Volkstum" nicht abweisen, sondern werden es verstehen, sie unter das kirchliche Dach zu bringen.

§ 6. E. Hirsch über geheiligte und ungeheiligte Vaterlandsliebe

Wir schlagen ein Büchlein auf, das der Göttinger Theologie-Professor Emanuel Hirsch geschrieben hat „Die Liebe zum

Vaterlande!"[1]). „Was bringt", fragt er, „einen Menschen, in dem echte Vaterlandsliebe ist, dahin, mißtrauisch, trotzig, ablehnend sich zu stellen gegen die Normen, die höher als das Vaterland sein wollen?"... Der Grund sei, daß seine Vaterlandsliebe unbedingt sein wolle. „Ist sie das noch, wenn Normen über ihr stehen?" Er wird solche Normen verneinen. Denn wer anerkennt, daß es Normen über der Vaterlandsliebe gebe, könne es nur zu einer halben kraftlosen Vaterlandsliebe bringen, die in der entscheidenden Krise das Vaterland im Namen des Ewigen „höheren" Zielen opferte. Darum wird er solche Normen abweisen und sich einem Nationalismus ergeben, „dem außer der eigenen Nation und ihrem Staate nichts heilig ist, der das Volk selbst zum Gotte macht". Die nationalistische Vaterlandsliebe, urteilt Hirsch, die so auftrete, die sich gegen den Anspruch des Ewigen empöre, sei ungeheiligte Vaterlandsliebe.

„Ungeheiligt" nennt er die Vaterlandsliebe, „die das Vaterland an die Stelle der Gemeinschaft im Ewigen setzen und damit bis zum letzten und höchsten Ziele unseres Lebens machen möchte. Damit ist das Vaterland so gut wie Gott selbst. So gilt es dem Gewissen als das Gute, ein Gutes über ihm gibt es nicht, und dem Denken als das Wahre, ein Wahres über ihm gibt es nicht. In dieser ungeheiligten Vaterlandsliebe verkehren sich Nationalgefühl und Staatsgesinnung zu jener eigentümlich verzerrten Gestalt, die man mit dem Namen Nationalismus bezeichnen könnte. In seiner gewaltsamsten Äußerung ist er daran erkenntlich, daß er sich schlechthin zerstörend wendet gegen alles Leben außerhalb der eigenen Nation und des eigenen Staates, die er als das Absolute selbst empfindet. Nationalismus in diesem Sinne hat also stets die innere Gottlosigkeit des Götzendienstes zur Voraussetzung und

---

[1]) Vgl. Bd. I, S. 463ff. Während die dialektische Theologie in dem Aufsatze „Volkstum und Erlösung" ausführlich behandelt worden ist, ist dort umgekehrt über den Standpunkt Hirschs nur kurz berichtet. Es ist ein knapper Auszug aus dem Gedankengang, nach dem hier, in Wiedergabe des ursprünglichen Textes der Vorlesung, jener Standpunkt behandelt wird.



ist nicht denkbar ohne eine Abtötung des menschlichen Gefühls!"

Wir fragen: was heißt es nach Hirsch, daß der Nationalist das Vaterland an die Stelle der „Gemeinschaft im Ewigen" setze?

Hirsch ist nicht pazifistisch gesinnt. Im Gegenteil, ihn beseelt heiße Vaterlandsliebe. Er verteidigt durchaus den Krieg für nationale Ehre und Freiheit. Jede Nation müsse ihre eigentümliche Sendung verstehen und vollbringen wollen, und soll sich dabei erinnern, daß in der Weltgeschichte eine eherne Gerechtigkeit walte, die über jedem Volke, über allem Menschlichen sei. Das schließe auch den Willen zum Kriege ein. Denn die Ziele, in denen die Nationen ihre Sendung zu verwirklichen streben, widerstreiten sich. Es sei Pflicht jeder Nation, für die Aufgabe, die sie in dem ihr gegebenen Leben und in der ihr gegebenen Kraft von Gott empfangen habe, einzustehen bis auf das äußerste. Tue sie das nicht, so verliere sie ihre Ehre. Sie lasse dann die unmittelbare Verbindung mit dem Herrn der Geschichte fahren, in der ihr ganzes Ethos ruhe. Wo aber der Wille zum Kriege aus der Heiligkeit der Verantwortung entspringe, da werde der Krieg zum Ausdruck des tiefsten Wesens des Ethischen, zum Ausdruck der Entscheidung selbst.

Es fällt auf, daß diese und die vorige Äußerung auseinanderweichen: dort Unfug des Nationalismus, hier Pflicht der Nation! Hier besteht eine Spannung. Einerseits warnt Hirsch vor dem Nationalismus, andererseits verteidigt er nicht nur das Recht zum Kriege, sondern hält es für die gottgewollte Pflicht jeder Nation, für ihre Ehre, Freiheit und Daseinsmöglichkeit bis zum äußersten einzutreten. Hirsch glaubt, jener Spannung Herr zu sein. Eben das, wie er sich den Ausgleich zurechtlegt, ist der Inhalt seiner Schrift. Es ist der Standpunkt eines fein abwägenden akademischen Theologen, sehr verschieden von dem theologischen Draufgängertum Maurenbrechers. Freilich, Theologen sind nun einmal beide, der Göttinger Theologe und der Thüringer Pfarrer, und das bedingt, daß beide der Volks- und Vaterlandsliebe kein eigenes religiöses Wesen, kein inneres Gottestum, zuschreiben. Theologen wollen

alles heilige Erleben christlich gerechtfertigt sehen. Es muß, um für sie gültig zu sein, auf ihren persönlichen Gott bezogen und von ihm geschenkt worden sein.

Maurenbrecher verfuhr so, daß er über das Erleben von Volks- und Vaterlandsliebe den besonderen sittlichen Plan Gottes spannte. Er sah dieses Erleben als ein Mittel in Gottes Hand an, um die Völker an das Endziel, das Gottesreich allgemeiner Menschenliebe, näher heranzuführen. Gott schafft sich aus Volks- und Vaterlandsliebe ein psychisch wirksames, gegenwartsnahes Instrument, um die von ihm gewollte Endgestaltung der Menschenwelt durchzusetzen. Es soll fortan nur noch auf die innere Liebesgestaltung ganzer Völker und auf das davon erfaßte Tatleben der Einzelnen, nicht mehr auf ihr abgesondertes Glaubensleben, ankommen.

Hirsch kennt solchen neuen Willen Gottes an die Menschheit, der eine Aufhebung, mindestens Erweichung der Glaubensgerechtigkeit einschließt, nicht. Er kennt überhaupt keinen bevorzugenden Gotteswillen an die Deutschen. Vielmehr habe Gott jedem Volke seine besondere Aufgabe zugeschrieben und darüber hinaus allen Völkern gemeinsame Normen gegeben. Mit anderen Worten, in Gottes Willen an die Völker vereinige sich Individualismus mit Universalismus. Der Individualismus der Vaterlandsliebe soll mit Gottes allgemeinen Satzungen einig gehen, nationales Selbst- und Sendungsbewußtsein soll sich mit den universalen Normen der Liebe und Gerechtigkeit, die für alle Völker gelten, vermählen. Das soll die „Gemeinschaft der Völker im Ewigen" sein.

Bei Maurenbrecher hatten wir eine teleologische Unterordnung der natürlichen Vaterlandsliebe unter Gottes geschichtsgewaltige Lenkung. Hirsch glaubt an die Möglichkeit ihrer logischen Eingliederung in Gottes Liebes- und Gerechtigkeitswillen. So stimmt bei beiden Theologen die geistige Struktur ihres volksbejahenden Denkens in der Hauptsache überein. Die Volks- und Vaterlandsliebe ist nur ein irdisches Feuer, so edel sie als natürlicher Affekt ist. Sie muß unter religiösen Aufblick erst gestellt werden. Im übrigen merken wir, das Denken

Maurenbrechers ist innenpolitisch, das Denken Hirschs ist außenpolitisch ausgerichtet. Letzterem handelt es sich um das Verhältnis der Völker zueinander, auch dem Gegner und Nebenbuhler gegenüber. Die Forderung, die Hirsch stellt, daß sich volklicher Individualismus dem ethischen Universalismus unterzuordnen habe, ist der Schlüssel zu beiden Äußerungen, die oben den Standpunkt Hirschs umrissen haben: dort Kampf gegen den Nationalismus — die Fahne der humanen Ethik wird geschwungen —, hier Betonung der Pflicht, die Aufgaben des eigenen Volkstums zu erfüllen und dafür kriegerische Auseinandersetzungen auf sich zu nehmen.

Unser Autor unterscheidet die natürliche, die nationalistische und die geheiligte Vaterlandsliebe. Die natürliche Vaterlandsliebe sei lebendiges Nationalgefühl, das uns ganz dahin nehme. Es lasse uns unseres Volkes Leben als unser eigenes Leben empfinden. Dieser „Affekt der Vaterlandsliebe" kenne keine Grenzen. Da unsere Seele ganz geformt sei durch unseres Volkes Art, so könnten wir uns nur unter Preisgabe unseres Selbst unserem Volke entfremden. Ein Mann, der sein Vaterland eintauschen wollte gegen ein anderes, müßte seine Seele abbauen und sich eine neue aufbauen. Erst die Vaterlandsliebe schenke unserm irdischen Wirken einen lebendigen Sinn. In Zeiten, wo Nation und Staat krank seien zum Tode, verschwände uns mit dem nationalen Sinn unseres Wirkens der Sinn unseres eigenen Wirkens, ja schwände uns alles irdische Sinngebende so gut wie ganz dahin. Der Gedanke, für fremde Nationen zu wirken, entschädige nicht. Denn sie zerstören bei der Aneignung notwendig das Gesetz des Lebens, aus dem wir schaffen.

Das sind prächtige Worte. Man versteht danach nicht, warum die Vaterlandsliebe noch geheiligt werden müßte, warum sie nicht unmittelbar heilig ist. Freilich stimmt nicht, daß Hirsch die Vaterlandsliebe als einen „Affekt" bezeichnet. Aller Affekt ist impulsiv und vergänglich. Aber in der echten Vaterlandsliebe ist kein Strohfeuer des Gefühls, sondern sie ist, was sie ist, durch opferbereiten Willen, und in diesem

wird sie unmittelbar als Heiligtum erlebt. „Heilige Flamme glüh', Glüh' und verlösche nie für's Vaterland!".

Aber solche unmittelbare Religion in der Vaterlandsliebe kann kein Theologe zugeben. Hirsch weiß sehr wohl, daß die Flamme der Vaterlandsliebe kein Strohfeuer bloßen Gefühls ist, daß sie ihre Dauerhaftigkeit und Reinheit durch den entscheidungsvollen Willen gewinnt. Aber damit stoßen wir bei ihm erst auf die sittliche Vaterlandsliebe. Habe die Vaterlandsliebe als natürlicher Affekt seinshafte, triebhafte Unbedingtheit, so gewinne sie durch die sittliche Willensentscheidung, die sich ihr zugeselle und sie verfestige, tathafte Unbedingtheit. All das Angeführte, schreibt er, liege zwar im natürlichen Affekte der Vaterlandsliebe. Aber der Affekt dürfe nicht Affekt bleiben. Die persönliche Entscheidung müsse hinzutreten. Die Vaterlandsliebe werde erst dann wahrhaft sittlich, wenn sie in der Entscheidung mit der ganzen Person ergriffen werde und nun den Menschen mit der Tat und in der Wahrheit bestimme. „So viel machtvoller die Leidenschaft des Ethischen ist, als der ungebändigte Affekt, so viel größer ist ihre das Herz bewegende, Taten gebärende oder zu Leiden stählende Kraft."

Das trifft wiederum den Nagel auf den Kopf. Hirsch steht hier dicht bei einer Auffassungsweise, die der deutschen Mystik verwandt ist. Mit dem Ja der Selbstentscheidung, mit dem wir die natürliche Neigung zum Vaterland, zu Volk und Heimat in unseren Willen aufnehmen, wird nach dieser Auffassung die Neigung über sich selbst erhöht. Sie krönt sich, wie aus unsichtbarer Hand, mit der Idee des Vaterlandes. Das ist aber keine sittliche, sondern eine religiöse Erfahrung. Mit unserem Ja zu Volk und Vaterland entbindet sich ein Ja der Ewigkeit. Es erfüllt uns mit jener heiligen Unbedingtheit und selbstsuchtsfreien Hingabe, die genugsam bezeugt, daß wir hier ein religiöses Erlebnis haben.

Das, nochmals, kann kein Theologe zugeben. Die Willenshingabe an Volk, Vaterland, Heimat, erklärt Hirsch, werde nur möglich im Gehorsam gegen den transzendenten Gott.

Anders denkt, wer vom Geiste der deutschen Mystik berührt ist, den die evangelische Theologie verpönt. Ich vernehme dann den Werderuf eines Lebens, das mein Leben selbstschöpferisch durchlebt und den Gegenstand meiner Hingabe erst zur Wertgestalt umschafft. Tritt zu unseren natürlichen Hingaben das Ja unseres Willens, so erwacht in uns ein Leben der Ewigkeit. Sie gewinnt in unserem Selbstentscheid, in dem wir dem Affekte der Vaterlandsliebe das Ja unseres Willens geben, den Hebel, sich bei uns zu versichtbaren. Ihre Unendlichkeit berührt unsere Seele. Unsere Hingabe wird nun von Ideen voll Unbedingtheit überflutet und dadurch von innen her verwesentlicht. Das Temperamentmäßige der Neigung war schon vorher in unserer eigenen Willensentscheidung von uns gewichen.

Hirsch dagegen meint nicht die innere Ewigkeit, die bei uns aufgeht, sondern den Geist Gottes, der zur Vaterlandsliebe hinzutreten müsse.

Damit kommen wir zu seiner Schilderung der geheiligten Vaterlandsliebe. Geheiligte Vaterlandsliebe, erklärt Hirsch, wäre unmöglich, wenn es zwischen Ewigem und Irdischem Eifersucht, Wettbewerb gäbe, wie zwischen Irdischem und Irdischem. So nämlich schildert es Barth, der den Zorn Gottes immer wieder herabfahren sieht auf die Gegenständlichkeiten unserer Sittlichkeitsträume, von denen wir meinen, daß sie uns in Pflicht und Aufgabe nähmen. Der Barthsche Gott macht sie klein, so daß wir erschrecken vor ihrer und unserer Nichtigkeit.

Der Göttinger Theologe schildert das Verhältnis anders, in das wir mit der „Entscheidung des Glaubens an Gott" zu den irdischen Aufgaben treten. Wohl gibt er zu, daß dann das Gute in seiner überweltlichen Reinheit und Lauterkeit vor uns hintrete und in der Erfahrung des Gerichts und der Vergebung unsere Seele dahinnehme. Dabei werde uns das Irdische von selbst klein. Niemand könne in der Entscheidung des Glaubens vor Gott treten, ohne zu spüren, daß zwischen dem Ewigen und Irdischen eine unendliche Spannung bestehe. Da bleiben ihm keine irdischen Gestalten übrig, die er vergöttern könnte.

Aber — dies im Protest gegen Barth — nichts davon, daß sich der Glaube in jener angeblich heiligen Gleichgültigkeit halten müsse, die bei allem Irdischen nur wie von ferne dabei sei und die Wartezeit nur mit unendlicher Nüchternheit möglichst sachlich abzumachen suche! Es sei nicht so, daß vor dem Gläubigen auf der einen Seite Gott stehe, der ihm ausschließlich Treue und Gehorsam gegen sich, Gott, befehle, und daß auf der anderen Seite die irdischen Verhältnisse stünden, die nahe und dringlich rufen, in ihnen Treue und Arbeit zu leisten.

Sondern, fährt Hirsch fort, wir wissen, daß Gott, dem wir durch die Entscheidung des Glaubens zugefallen seien, auch die Welt umfasse und trage. Man könne ihm nicht treu sein, ohne treu zu sein der irdischen Pflicht. Im Verhältnis des Ewigen zum Irdischen schließe also eine Treue die andere nicht aus. Hier liege vielmehr die eine Treue in der der anderen mit darin; beiderlei Treue sei wie selbstverständlich zur Einheit verschlungen. Das Ewige habe sich in das irdische Tun hineingelegt, sei mit ihm zusammengeschmolzen. Was bisher Werk des natürlichen Affekts oder Dienst am Menschen war, wird nun Dienst unter Gott. Jedes irdische Verhältnis ist nun aus Gott und zu Gott, wenn wir die rechte Entscheidung, das ist die Entscheidung des Glaubens, treffen. Wer da glaube, der wisse, daß Gott, der ihn in die Geschichte seines Volkes hineingestellt habe, ihn auch einmal fragen werde, wie er dem Vaterlande die Treue gehalten habe.

Es läßt sich nicht verkennen, daß auch diese Schilderung von der „Gegenwart Gottes in unseren Aufgaben" der deutschen Mystik nahesteht. Gott will nach Hirsch keinen besonderen Dienst für sich haben. Sein Wille kommt zu uns in den Aufgaben, zu denen wir in dieser Irdischkeit berufen werden. Ja, Gott ist ganz und gar selbst in diesen Aufgaben, wenn wir sie mit dem Willen zum Guten ergreifen. Im Guten ergreifen wir das Ewige als unser persönliches Leben. Eben deswegen sollen die irdischen Aufgaben nicht als Eigenwerte gelten; sondern wir müßten uns bewußt bleiben, daß das

Ewige selbst unter ihrer Gestalt zur Wirklichkeit und Erfüllung gelangt.

Wüßte man nicht, daß Hirsch den transzendenten Gott des Kirchenglaubens bekennt, so möchte man in diesen Äußerungen einen Schüler Ekkeharts vermuten. Hirsch hatte es schon in Händen, das „Fünkleinleben“ der deutschen Mystik. Er könnte begreifen, daß sich mit der Entscheidung für Volkstum und Vaterland die Ewigkeit dieses Fünkleins in der Seele anzünde, daß von da die Verwesentlichung über den Menschen komme, die reinigende und Dauer verleihende Kraft in den natürlichen Affekt sozialen Gefallens. Er war nahe daran, diese Entdeckung zu machen. Aber auf einmal ist alles verschoben. Zum zweiten Male weicht er der Religion der deutschen Mystik aus. Hirsch fährt gerade an der wiedergegebenen Stelle — wie er sagt zur „Vertiefung“ derselben — in ganz transzendenter Wendung fort: „Wir geben uns in der Glaubensentscheidung hin an das ewige Gottesreich als an die ‚Gemeinschaft‘ in heiliger, glaubengeborener Liebe.“ Oder: „Wir müssen unsere Hingabe an jedes irdische Verhältnis beugen unter die ewigen Normen, in denen unser Gewissen einen Ausdruck des ewig Guten erkennt. Nur so wird unser Leben ein einheitliches Ganzes unter Gott.“

Hier stellt sich der Bruch, von dem wir oben ausgegangen waren, in die Darstellung des Göttinger Theologen ein. Gott kommt doppelt zu uns, in den allgemeingültigen ewigen Normen der Liebe und Gerechtigkeit, d. i. dem ewigen „Guten“, und in den besonderen Aufgaben jedes Volkstums. Aber Hirsch hat sich nun die Handhabe geschaffen, um zwischen der „geheiligten“ und der ungeheiligten, nämlich der „nationalistischen“ Vaterlandsliebe zu unterscheiden. Die geheiligte Vaterlandsliebe richte sich nach den ewigen Normen, die nationalistische Vaterlandsliebe hebe sich darüber hinweg. Sie setze sich in schrankenloser Willkür über Menschheit und Geschichte hinweg. Die geheiligte Vaterlandsliebe vergißt nicht, daß Gott nicht nur dem eigenen Volke und dem eigenen Staate das Recht über die Herzen seiner Glieder gegeben hat, daß das eigene Volk und sein Staat nur einer der mächtigen Lebens-

punkte ist, die in der großen Weltgeschichte sich stets aufs neue bilden und auflösen. Deshalb versteht sie die ihr und jeder Nation gestellte Aufgabe dahin, sich ebenso in die Weltgeschichte hineinzuordnen, wie Gott sie hineingedacht hat,... Jede Nation muß ihre eigentümliche Sendung verstehen und vollbringen wollen, und soll sich dabei erinnern, daß in der Weltgeschichte eine eherne Gerechtigkeit waltet, die über jedem Volke, über allem Menschlichen ist.

Welche Vertrautheit mit den weltgeschichtlichen Plänen des transzendenten Gottes, und welcher Optimismus, daß das Sendungsbewußtsein, das aus solcher Vertrautheit stammt, um einen Deut besser sei, als die verpönte nationalistische Vaterlandsliebe! Wird dieser Rücksichtslosigkeit, Ertötung menschlichen Gefühls vorgeworfen, so kennen wir aus der Geschichte genug Beispiele geheiligter Rücksichtslosigkeit, wie religiöse Fanatiker alles menschliche Gefühl in sich erstickt haben. Das fällt hier unter den Tisch. Um so härter wirft Hirsch der nationalistischen Vaterlandsliebe vor, daß sie sich nicht um die Wege Gottes in der Geschichte kümmere, sondern auf eigene Faust ihre Macht ausüben wolle, indem sie andere Völker vergewaltige. Hier zeige sich „die innere Gottlosigkeit des Götzendieners". Das eigene Volk, der eigene Staat seien für den Nationalisten das Absolute, das allein Gute, das allein Wahre. Zum Vorwurfe der Gewalttätigkeit und der Gottlosigkeit gesellt sich ein dritter. Hirsch vermißt an der nationalistischen Vaterlandsliebe die innere Freiheit dessen, der über den irdischen Verhältnissen stehe, eine Freiheit, die nur gewonnen werden könne im Glaubensgehorsam gegen Gott. Weil der Nationale, meint Hirsch, Vaterland und Volkstum selbst zu Gott mache, so verliere er seinem Idol gegenüber die innere Freiheit und beleidige Gott, den Absoluten, indem er anderes als absolut setze.

Immer wieder dieser transzendente Gott, der so leicht zu beleidigen ist, obwohl uns Jesus den Gott der Liebe gelehrt hat! Im Namen dieses Gottes teilt Hirsch der nationalen Vaterlandsliebe Keulenschläge aus dem Arsenal Karl Barths aus und merkt nicht, daß diese Keulenschläge ihn selber treffen.

Die dialektische Theologie zeiht unfehlbar auch ihn selber sträflichen Hochmuts in der Meinung, man vermöge den Wegen Gottes mit den Völkern in die Karten zu sehen und dürfe sich das Recht anmaßen, eine hier so, dort so besonderte Sendungsbestimmung der Völker abzuleiten.

Wir werden gespannt sein zu hören, wie sich nach unserm Theologen die „geheiligte" Vaterlandsliebe ihrerseits zu den „sittlichen Normen" verhalte. Ein lehrreiches Beispiel! Man dürfe, erklärt unser Göttinger Gewährsmann, auch den Freund nicht schonen, wenn man merke, daß er ein Volksschädling sei, Hirsch macht hier mit der sittlichen Unbedingtheit der Vaterlandsliebe auch seinerseits Ernst. Sie ist auch bei ihm durchaus souverän gegenüber den allgemeinen Menschheitsnormen und unterscheidet sich in sittlicher Beziehung um kein Jota von der „nationalen" Vaterlandsliebe. Sie hegt ihre Notwendigkeit in sich selber, den Forderungen der Liebe und Gerechtigkeit folgt sie nur nach Möglichkeit.

In der Entscheidung zwischen volklicher Notwendigkeit und sittlicher Möglichkeit scheiden sich nicht allein für Hirsch, sondern für uns alle heilige und unheilige Vaterlandsliebe. Die letztere bemüht sich nicht um das sittlich Mögliche, sondern bricht ohne weiteres gewalttätig aus, um die Macht des Vaterlandes, um der Macht willen, rücksichtslos gegenüber dem Eigenrecht anderer Völker auszubreiten. Das ist ethischer Mißbrauch. Diesem wird allerdings gesteuert, wenn man sich in der Vaterlandsliebe eines religiösen Hintergrundes bewußt wird. Wer mit dem Herzen der deutschen Mystik das innere Heiligtum der Vaterlandsliebe erlebt, der verneint den unsittlichen Gewaltgebrauch von selbst. Man lese E. M. Arndts Katechismus für die deutschen Soldaten! Ob aber jeder religiöse Hintergrund dazu ausreicht? Mit dem Glauben, daß hinter unserer Vaterlandsliebe der Sendungsbefehl eines transzendenten Gottes steht, wird unsittlicher Gewaltmißbrauch oft genug gerechtfertigt. Man denke an den puritanischen Glauben der Engländer, daß sie das auserwählte, durch seine Insellage ebensowohl von Gott beschützte, wie zur Weltmacht berufene Volk seien.

Hirsch sieht an dem inneren Heiligtum der nationalen Vaterlandsliebe vorbei. Für ihn wird sie von selbst und notwendig nationalistisch und gewalttätig, weil sie sich nicht mit dem Glauben an den transzendenten Gott der Christenheit erfüllt. Nicht nur dieser transzendente Gott hat nach Hirsch zweierlei Maß in sich — er gibt der Menschheit Normen und den Völkern Sendungen und kann nun so oder so strafen —, sondern Hirsch selber mißt nach zweierlei menschlichem Maße. Er schätzt die Gottesvorstellung anderer zu klein, die eigene leider viel zu groß. Diese buntscheckige sittlich-nationale Christlichkeit der Göttinger Schule, für die volkliches Sendungsbewußtsein, Menschheitsethik und Bibelglaube in eins zusammenfließen, geben wir gern dem Fegefeuer der Dialektiker preis. „Sonderschicksale der Völker?" „Kein Volk soll denken, daß mit ihm ein besonderer Dauerwille Gottes gehe. Er kann ihm wohl heute den Sieg geben, schmettert es aber morgen in tausend Abgründe." „Allgemeine Menschheitsregeln"? Gott dankt dafür, für einen Gott des niederländischen Dankgebets gehalten zu werden. Was wir gut oder schlecht, gerecht oder ungerecht nennen, ist Gott gleichgültig. Tausendmal hat er die, die sich wohlgefällig die „Guten" nannten, in die Hand derer gegeben, die sie verächtlich die „Schlechten" nannten. Die Stunde unseres Glaubens an Gott ist die Stunde unserer großen Verachtung gegen all unser eigenes Meinen, Wähnen und Dünkeln. Wir stehen, wenn wir vor Gott treten, vor der Majestät, die nach ihrem Gefallen zu uns spricht, heute so, morgen so, wie es ihre Gnade oder ihr Zorn will, und die sich nicht gebunden fühlt an eines der Worte, mit denen sie uns befiehlt.

§ 7. Der deutsche Gott

Dieser Barthsche Gott, der uns willkürlich heute so, morgen so befiehlt, ist ein Gott asiatischen Empfindens. Er ist kein Gott der deutschen Mystik, dessen Leben in der Seele sich mit unseren Selbstentscheidungen entbindet. Seht doch die Größe dieser deutschen Gottesauffassung! Sie kennt keinen Gott, der

mit seinen himmlischen Entscheidungen euren irdischen vorgreifen will. Ihr Gott, wenn man für das Unendliche und Heilige, das sich in uns aufschließt, den Gottesnamen gebrauchen mag, will in eurer inneren Haltung sein Himmelreich haben. In welcher eurer inneren Haltungen er am liebsten sein will, das werdet ihr von selbst merken. Darum verzichtet er darauf, euch Aufgaben vorzuschreiben. Wäre er in den Aufgaben, so müßte jede von ihnen unbedingt und allgemeingültig sein, man könnte auch sagen: von unbedingt allgemeingültigen Aufgaben und von einem transzendenten Gotteswillen zu sprechen, wäre ein und dasselbe. Dann gäbe es keine sittliche Freiheit. Wir stünden unter Vorschriften in einem Gottesstaate, dessen Ordnungen die allgemeingültigen Werte wären. Wenn gar noch vorgeschrieben wäre, welchen Werten wir mehr, welchen weniger zu gehorchen hätten, dann wäre die sittliche Freiheit erst recht aufgehoben. Soll ich mich einer gegebenen Wertrangordnung beugen, dann kann ich nicht wünschen, daß mir eine „untergeordnete" Aufgabe ans Herz griffe, daß sie Inhalt meines Lebens wäre, meiner Treue und Liebe. Nicht mit Aufgaben von ihm aus kommt der Gott der Mystik zu uns, sondern er lebt in unseren freien Hingaben auf. Dabei könnte es sein, daß mir eine Werterscheinung nahte, die nicht durch einen Befehl die höhere Stelle hätte, sondern an die hingegeben, ich einen volleren Gehalt erlebte, so daß dieses innere Himmelreich den Gehalt anderer Werterlebnisse von selbst in sich hineinzöge. Nicht Vorrangordnung, keine Stufenleiter, sondern eine innere Mächtigkeit, die, wenn ich sie erlebte, mir von selber die Gewißheit gäbe, daß, wenn ich darin lebe, sich auch all mein anderes Werterleben mit erfüllt. Sie der Weinstock, die anderen die Reben!

Man stößt sich an dem „Widerspruche" Vaterland gegen Vaterland! Wenn Vaterland mein Weinstockleben ist, was beschwert es mich, daß das Weinstockleben anderer ein anderes Vaterland ist? Meine Ehre ist auch nicht die Ehre anderer. Der Mensch will immer wieder in die Gesetzlichkeit hinein, es kommt aber auf seine Entscheidung an. In seinen Entscheidungen lebt Gott in ihm. Für jeden Menschen muß sich

seine Wertrangordnung erst in seinem Entscheidungsleben herstellen. Alles kommt auf den Selbstentscheid an. Es ist viel mehr Spannung im Leben, wenn man sich selbst entscheiden muß, als wenn alles nach einer und derselben göttlichen Vorschrift geregelt wäre. Gottes Leben in uns bei unseren Entscheidungen sagt uns schon von selbst, welche „gut" ist; er sagt es uns nicht vor der Entscheidung. Wozu immer Statik der Werte, statt Dynamik des Wertlebens! Wozu immer auf Gesetzestafeln starren, auf denen inhaltliche Forderungen geschrieben stehen, statt der Forderungen zu harren, die sich erst in der Seele selbst aufrichten! In der reinen Seele werden sich schon die wahren Forderungen erschaffen, und wird sich die wahre Entscheidung herstellen. Wahrt euch die Freiheit des Schöpferischen in der Seele!

Stellt sich in den Seelen Vaterland her, so wartet doch ab, ob ihr daran etwas habt, wofür ihr sterben könnt! Das, wofür man sterben kann, ist sicher etwas. Die Lehre von der Auferstehung bedeutet, daß das letzte Leben durch den Tod hindurchgeht. Die Wertordnung liegt nicht in einer göttlichen Vorschrift, sondern in der Kraft des Einsatzes. Ein Gott, der Gesetze gibt, will sich — auch wenn er eine Rassenseele ist —; er will, daß sein Wille geschehe. Aber nicht sein Wille geschehe über uns, sondern sein Leben werde in uns! Hätte Gott einen Extrawillen, nach dem wir uns richten sollten, so wäre das eine Vergötzung Gottes. Zur evangelischen Freiheit gehört auch die Freiheit von Gott selber als dem „Herrn". Wir müssen so frei sein von allem Gegenständlichen, und wäre dieser Gegenstand Gott selbst als festes Sein, daß Gott nur noch in unserer Freiheit sein kann, und in der ist er, und zündet aus der Tiefe unseres Wesens all die Kerzen an, die Licht unseres Wesens werden können, Wahrheit und Schönheit, Ehre und Treue, Freundschaft und Liebe, Beruf und Bund, Volk und Vaterland. Jeder besondere Gottesdienst ist Vergötzung. Umgekehrt, es gibt auch in der sog. Vergötzung der Gegenstände Dienst am Göttlichen. Laßt euch nicht beirren, wenn man behauptet, es sei Götzendienst, wenn euer Herz Vaterland und Volkstum als höchsten Wert empfindet! Alles Leben,

das sterben kann für etwas, was es als höchsten Wert über sich hinaus empfindet, ist höchstes Wertleben.

Die Lehre von der Vergötzung der Werte schließt eine Vergötzung Gottes ein. Der Vorwurf solcher Vergötzung hat recht, wenn man statisch an die Werte und statisch an Gott denkt. Er wird sinnlos bei dynamischem Denken. Die wahre Vergötzung ist stets das Statisch-Nehmen. Nur wenn man Gott statisch nimmt, kann man verlangen, daß er eine Wertordnung vorschreibt. Nimmt man ihn dynamisch, so lebt er in uns als Antwort der Ewigkeit auf die selbstische oder unselbstische Art, wie wir zu den Werterscheinungen leben, die bei uns anstehen.

§ 8. E. M. Arndt: Vaterlandsliebe, unsere höchste Religion

Maurenbrecher hat unter den Männern, die er „deutsche Propheten" nennt, E. M. Arndt nicht erwähnt[1]). Wenn irgendeiner, so gehört auch Arndt in diese Reihe. Bei Arndt heißt es nicht „der deutsche Heiland", sondern „der deutsche Gott". Nicht bloß, daß Arndt die Vaterlandsliebe göttlich nimmt, er sieht Göttlichkeit auch in der deutschen Bruderliebe, bezogen auf das Verhältnis der deutschen Stämme zueinander: „Deutsche, fühlet die große, zu lange vergessene Bruderschaft, fühlet die heiligen und unzerreißlichen Bande desselben Blutes, derselben Sprache, derselben Sitte und Weisen, welche die Fremden haben zerreißen wollen!" Man muß diese Bande religiös fühlen, wie man auch umgekehrt, wenn man Gott fühlt, zugleich Volk und Vaterland fühlt. Das sagt Arndt in großartiger Mystik. „Deutscher Mensch, fühle Gott wieder, vernimm und fürchte, was ewig ist und bleibt, und du vernimmst und fürchtest auch dein Volk." Arndt sieht die Göttlichkeit der Vaterlandsliebe noch tiefer als der Verkünder des deutschen Heilandes, er sieht sie mit dem Auge des Mystikers, nicht des Propheten. Zugleich sieht er — es war im Beginn der Freiheitskriege —, daß eine neue Zeit von Gott geschickt

[1]) Über den ganzen Arndt s. Bd. I, S. 565ff.



wird. „Menschen machen diese Zeit nicht. Gott macht sie und wird sie machen, Gott ist unter uns, der gnädige deutsche Gott." „Ergreift das Glück, welches Gott euch geben will, ergreift die neue Zeit, aber die neue deutsche Zeit, nicht die neue französische Zeit" (die seit den Ideen von 1789 zählt). „Fest ins Auge blicken sollen wir der großen Zeit, ihre Furchtbarkeit und Herrlichkeit sollen wir verstehen, damit wir uns zu ihrer Höhe erheben und ihren heiligen Willen vollbringen können. Sie meint dich, deutsches Volk, edles, tapferes, treues Volk. Du bist der Geist und die Seele der neuen Geschichte."

Die neue Zeit, die Arndt „prophezeit", meint unsere Blutsbrüderschaft und die daraus hervorgehende Staatsbürgerschaft, so wie sich auch bei uns heute, in der Trübsal der Gegenwart (1931) ein tiefes Wissen bildet davon, was uns jedem in sich selbst die Deutschheit sein kann, und was wir in ihr jeder für den anderen sein können und sein sollen. In dem Gefühle lebt Gottes schaffende, volksschaffende Macht, wie sie schon E. M. Arndt verstanden hatte. Schlagen wir es in den Wind, ersticken wir in uns den Atem dieses unseres deutschen Gottes, so sterben wir den Völkertod.

So nahe sich Arndts Äußerungen über den deutschen Gott mit Maurenbrechers Äußerungen über den Heiland der Deutschen berühren, so darf man nicht übersehen, wie gewaltig sich die Auffassungen der beiden glühenden Männer unterscheiden. Für Maurenbrecher ist, wie für Hirsch, Gottes letzter Wille an die Menschen die evangelische Liebe aller zu allen in einem Reiche Gottes auf Erden. Die Vaterlandsliebe ist für Gott nur Mittel zum Zweck. Sie muß erst durch seinen Willen geheiligt werden. Bei Arndt ist sie nicht nur in sich selber Religion, sondern die höchste Religion. Das sei, erklärt Arndt, „die höchste Religion, zu siegen und zu sterben für Freiheit, Wahrheit und Gerechtigkeit, das Vaterland lieber zu haben als Herren und Fürsten, als Vater und Mutter, als Weib und Kinder. Freiheit und Vaterland müssen die Heiligen sein, bei denen wir anbeten." „Wahrlich ich sage euch und verkünde euch, der alte Papst und der alte Luther sind lange tot und stehen in der früheren Gestalt nimmer wieder auf. Mit einem

neuen und lebendigeren Geiste, mit einem höheren und lebendigeren Atem muß die Welt und das Christentum wandeln, einer neuen Kirche und eines neuen Heils warten wir." Das neue Heil ist die brüderliche Verschmelzung der Seelen in der Flamme der Vaterlandsliebe. Sie sei in sich selber die höchste Christlichkeit. Ihr gegenüber ist die unbestimmt allgemeine Nächstenliebe nur eine niedere Region des christlichen Geistes.

Um das in eigener Sprache zu erläutern: Die allgemeine Nächstenliebe bringt bestenfalls nur nebengeordnete Organisationen hervor, einzelne Einrichtungen, die darauf angelegt sind, sich von Fall zu Fall zu betätigen. Die Vaterlandsliebe aber gewinnt ihre Gestalt, indem sie sich einen lebendigen Organismus, den Staat, schafft, innerhalb dessen sie alle Glieder mit innigem Zusammengehörigkeitsgefühl durchdringt, zu tätiger Wechselwirkung miteinander anfacht und erzieht. Das ist ein ganz anders konzentriertes und konzentrierendes inneres Leben der Liebe, als es die rassen- und richtungslose allgemeine Menschenliebe aufbringen kann. Was besagt es hiergegen, daß letztere breit zu allen Menschen flattert, während erstere nur den Kreis der Volksgenossen umspannt? In Sachen der Liebe entscheidet niemals die Gegenstandsmenge, sondern die Innigkeit und der Reichtum ihrer Beziehungen auf den Gegenstand.

Kurz, Vaterlandsliebe ist keine ethische Aufgabe, mit der andere ethische Forderungen konkurrieren könnten, sondern sie ist religiöses Leben, ein göttlicher Strom, der alle ethischen Konflikte in sich auslöscht. Von dieser inneren Christlichkeit der Vaterlandsliebe, die ein ganzes Volk in eins reißt und als ein höherer Atem des Geistes die gemeinchristliche Nächstenliebe in die Zucht volklicher Notwendigkeit nimmt, ist auch Arndt ganz und gar erfüllt. Die gemeinchristliche Nächstenliebe ist Wald- und Wiesenblume, die andere ist Urgestein und Himmel, Sonne und Sturm einer Landschaft. Anders gesagt: die Liebe zum Vaterlande ist der Blitzstrahl, in dem alles in unendlicher Glut und in unendlichem Lichte zusammengeballt ist, was sich in tausend einzelnen kleinen Funken der Bruder- und Blutsliebe dann wieder entladen muß. Wo Blut

und Heimat, der Herzenslaut der Muttersprache, das Bewußtsein gemeinsamen Schicksals im Menschen lebendig sind, da sind auch, schreibt Arndt, Gottes Heiligtümer eines und verschmolzen. Der Zwiespalt von Nächstenliebe und Vaterlandsliebe werde nur von denen dahergeredet, die weder vom Geiste der Nächstenliebe noch der Vaterlandsliebe ergriffen seien. Sie mißbrauchten das himmlische Evangelium, nämlich die Bergpredigt, damit sie uns das irdische Evangelium der Vaterlandsliebe, das auch durch Gottes Wunder verkündigt sei, wegpredigen und wegheucheln könnten. Das Vaterland und seine Freiheit seien das Allerheiligste auf Erden, ein Schatz, der eine unendliche Liebe und Treue in sich verschließe, das edelste Gut, das ein guter Mensch auf Erden besitze und zu besitzen begehre. Die Liebe zu Vaterland und Volkstum braucht darum nach Arndt nicht erst geheiligt zu werden, sie sind heilige Gluten.

Gewiß ist bei Arndt ein prophetischer Ton angeschlagen, aber Arndt tritt nicht als Prophet auf. Er ist der beobachtende Historiker, der nicht nur aus der heutigen Zeit die morgige, sondern aus der vergangenen Zeit das Ewige erkennt und das Gesetz dieser Ewigkeit über das Morgen gespannt sieht. Verstünden wir, schreibt Arndt, was in unserer Sprache, in unserm Sinn, was in dem Wirken und Schaffen so vieler Jahrhunderte liege, dann verstünden wir uns selbst wieder und verwunderten uns nur darüber, daß wir alle dies Verständnis verloren hatten und so lange in der Irre gehen konnten. Uns selbst gleich werden in dem besseren Sinne des Wortes, Deutsche zu sein und zu bleiben, das schließe alles ein. Es ist die Forderung, die nachher Lagarde aufgenommen hat!

Nach allem, in Arndts Denken haben sich der Durchblick des Historikers und mystisches Neuerleben vermählt. Beides wirkt zusammen, daß sich ihm Volks- und Vaterlandsliebe zu einer religiösen Offenbarung gestalten. Sie selbst, die Volks- und Vaterlandsliebe, ist für ihn Religion. Sie stellt sich nicht dar als eine ethische Aufgabe, die erst durch ein Herrenwort vorgeschrieben oder von höheren religiösen Beziehungen umspannt werden müßte, auch nicht als ein blinder

Affekt, der erst durch die Unterordnung unter die ewigen Normen eines transzendenten Gotteswillens geheiligt werden müßte, sondern sie ist in sich selber Religion ganz und gar.

Für Arndt sind Vaterlandsliebe und volkliche Bruderliebe ohne weiteres heilige Gluten. Sie sind für ihn Gottestum im Volkstum. Sie sind für ihn aber zugleich ein höherer Atem der „Christlichkeit", jedenfalls etwas anderes, als Papsttum und Luthertum unter „Christlichkeit" verstehen. Eine Äußerung, die die Christlichkeit der Vaterlandsliebe stichhaltig begründet, findet man bei Arndt freilich nicht. Er meinte einfach, daß sich die christliche Liebe in der volklichen Bruderliebe verdichte und erhöhe. In Wahrheit ist volksbrüderliche Liebe von anderer Art als jene. Der Christ liebt in allen Menschen das gleiche Kind Gottes. Nur den Abtrünnigen im eigenen Lager haßt er, nicht den Heiden. Diesen sucht er zu bekehren. Der Vaterlandsliebende haßt nicht die vaterlandslosen Volksgenossen im eigenen Lager; er sucht sie mit Wort und Beispiel zu gewinnen. Aber er haßt den Landesfeind draußen.

Arndts vaterländische Leidenschaft hob ihn gefühlsmäßig über das Christentum hinweg. Sie gab seinem Erleben mystisches Gepräge. Aber der christliche Glaube, so frei er ihn nahm, über Papsttum und Luthertum hinweg, ließ ihn gedanklich nicht los. Auch hierin gleicht ihm Lagarde. Arndts Gott war sowohl der Gott des Alten Testamentes, der uns den Haß gegen die Landesfeinde ins Herz gelegt hat, wie der Gott des Neuen Testamentes, von dem die Vaterlandsliebe stammt. „Frisch auf denn, Haß! Mutiger, lebendiger Wind in die Segel der Seele, wehe, blase, brenne, ja donnere und zerschmettere, wenn du kannst!" „Frisch auf, Liebe! Atem der Gottheit und Seele der Welt! ..... Kommt, Heilige beide!" So konnte bei ihm wohl die Begeisterung, in der er das innere Heiligtum der volksbrüderlichen Vaterlandsliebe erlebte, in zündenden Worten überströmen. Er konnte in die nächste Nähe mystischer Auffassungen geraten. So wenn er erklärt: in einem tapferen und kühnen Gemüte wohne Gott wahrhaftig, oder: das Unsterbliche, das Unermeßliche, wodurch wir Gott ähn-

lich seien, ergreife uns in der Vaterlandsliebe, oder wenn er das verwegene Wort vom „deutschen Gott“ findet. Aber dann nimmt er diesen Gott doch wieder, im Rahmen der christlichen Überlieferung, als ein transzendentes Wesen, das uns die heiligen Gluten der Vaterlandsliebe und Volksliebe schicke und eben damit Führer der Völker sei.

Um so klarer hat Fichte das innere Heiligtum der volksbrüderlichen Vaterlandsliebe im Unterschiede von allem christlichen Glauben gekennzeichnet. Er hatte sich von jedem theistischen oder pantheistischen Gottesglauben frei gemacht und war auf der steten Wanderschaft nach dem Gottesbegriffe, der der unmittelbaren Ewigkeitsgewißheit entsprach, die er in allen Ideenerlebnissen, am tiefsten aber im Erleben der Vaterlandsliebe, empfand. Allmählich fand er sich nach ekkehartischen Gegenden hin. Nirgends hat er das in sich selbst geschlossene Wunder der Vaterlandsliebe so herrlich geschildert, wie in jenen berühmten Worten der „Reden an die deutsche Nation“. „Wer zwar sein unsichtbares Leben, nicht aber ebenso sein sichtbares Leben als ewig erblickt, der mag wohl einen Himmel haben und in diesem sein Vaterland. Aber hinieden hat er kein Vaterland; denn auch dieses wird nur unter dem Bilde der Ewigkeit, und zwar der sichtbaren und versinnbildlichten Ewigkeit erblickt. Wem ein Vaterland überliefert worden ist, und in wessen Gemüte Himmel und Erde, Unsichtbares und Sichtbares sich durchdringen und so erst einen wahren und gediegenen Himmel erschaffen, der kämpft bis auf den letzten Blutstropfen, um den teuren Besitz wiederum zu überliefern an die Folgezeit.“

Das Volks- und Vaterlandserlebnis ist religiös. Es ist unmittelbar religiös in der Darstellung von Arndt und Fichte, es ist mittelbar religiös in der Darstellung jener, die dieselben heiligen Gluten fühlen, aber in der Deutung derselben vom Gott der Bibel nicht loskommen können. In der Tat besteht hier ein gefährliches Entweder-Oder. Endweder volksbrüderliches und vaterländisches Erleben sind Heiligtümer in sich selber. Man öffnet sich ihrer unmittelbaren Gewißheit, in der sie mit dem Kirchenglauben nichts, aber auch gar nichts

zu tun haben: dann rückt der Kirchenglaube auf ein totes Geleis. Über dem Himmelreich in uns versinkt auf immer das überpersönliche fremdartige Dreieinigkeitsgebilde. Denn Göttlichkeit schließt ihrem Wesen nach die Einzigkeit ein. Das Ewige im Vaterlandserlebnis verdrängt den persönlich Ewigen des Glaubens. Oder aber man schreibt nach wie vor dem Gott der Bibel Wirklichkeit und dann notwendig die einzige göttliche Wirklichkeit zu. Dann kann dem Volks- und Vaterlandserleben keine religiöse Selbstlebendigkeit zugestanden werden. Das Religiöse, das wir daran empfinden, muß als ein von oben abfließender Segen gedeutet werden. Das Eintreten für Volks- und Vaterlandsliebe gilt als eine in der göttlichen Weltordnung enthaltene „sittliche" Aufgabe, auf deren Erfüllung die Gnade des dreieinigen Gottes oder auch eines pantheistischen Gottes ruhe.

Die Theologen müssen sich bemühen, dies merkwürdige Erleben aus dem wirklichen Willen ihres Gottes abzuleiten, der nach der evangelischen Offenbarung immer nur den einzelnen auf seinen Glauben oder Unglauben anspricht und im übrigen nichts will, als Liebe und Friede auf Erden. Darum mußte Maurenbrecher diesem Gotteswillen, der nach kirchlichem Glauben unwandelbar ist, eine neue Wendung in die Nationen hinein zuschreiben. Lagarde mußte Gottes Denken mit Ideen der Einzelnen und der Nationen erfüllen, und Hirsch mußte es mit Gesetzesparagraphen erfüllen, in denen sowohl die Forderung des Glaubensgehorsams, wie volkliche Aufgaben, wie allgemeinsame Pflichten über die Menschheit gehängt werden, damit wir die Konflikte lösen, die in Gottes Willen nicht gelöst sind. Jedes Volk soll sein eigenes Leben führen und gleichzeitig christliche Gemeinschaft mit den anderen Völkern halten? Nun wohl, wer nicht zuvor die Tiefe des Gemeinschaftslebens im eigenen Volke empfunden hat, der kann nicht ehrlich für das Gemeinschaftsleben mit anderen Völkern eintreten. Wer sie erlebt hat, der wird sich fragen, ob solche Tiefe des Gemeinschaftslebens mit anderen Völkern möglich ist? In der gleichen Tiefe ist das niemals möglich. Annähernd ist es nur zwischen Völkern möglich, zwischen denen es etwas

innerlich Gemeinsames gibt, wenn es auch nie dem Band gleichen kann, das die Glieder eines Volkes zu Volksgeschwistern macht, die Blut, Sprache, Sitten und Schicksale miteinander teilen. Die christliche Gemeinschaft aller Völker ist ein blutleerer Kirchenwahn.

§ 9. Religion endet ethische Konflikte

Die Religiosität in der Auffassung der Volks- und Vaterlandsliebe liegt nicht bei den Theologen Hirsch und Maurenbrecher, sondern bei den Laien Arndt und Fichte, die die ersten „Nationalreligiösen" gewesen sind. Gewiß finden wir bei beiden genannten Theologen tiefe und echte Religiosität, nämlich die des christlichen Glaubens. Aber sie legt sich über Volks- und Vaterlandsliebe wie ein fremdes Kleid. Volks- und Vaterlandsliebe sind nur „Gutes". Über ihnen steht das „Heilige". Von daher müssen sie sich ihre Rechtfertigung holen. Genau genommen sind sie vor solcher Rechtfertigung nicht einmal etwas Gutes, sondern nur sittlich Neutrales, ein natürlicher Affekt, der erst gut *wird* durch das Ja Gottes. So ist es zu verstehen, daß gerade bei den *Theologen* Volks- und Vaterlandsliebe niemals religiös, sondern immer nur sittlich gewürdigt werden können. Sie sind für die theologische Betrachtung nicht selber Bewegungen des göttlichen Lebens.

Göttliches Leben wäre solches, das ohne Warum quillt, das keinen Grund und keine Begründung über sich hat, weil es eben göttliches Leben, Gutes und Heiliges in einem, ist. So wird Volks- und Vaterlandsliebe eben hier *nicht* gewertet. Die Folge ist, daß man für vaterländisches und volkliches Tun gleichsam erst auf Erlaubnis warten muß, darauf, daß diese Erlaubnis als ein Auftrag, ein Sendungsruf, eine Zustimmung des göttlichen Willens herunterkommen müßte. Da muß dann ein Deuten und Rätselraten um den göttlichen Willen anheben und ein endloses Herumstreiten mit den Theologen anderer Richtungen, ob Vaterlandsliebe und die in ihr eingeschlossene Auseinandersetzung mit anderen Völkern nicht vielmehr der evangelischen Heilsordnung, der Zielsetzung eines Reiches Gottes auf Erden widerspreche?

Damit ist notwendig innere Unsicherheit gegeben, während in Wahrheit alle echte Volks- und Vaterlandsliebe ihre Gewißheit in sich selbst trägt. Muß ich mir Sinnhaftigkeit und Gehalt meiner Vaterlandsliebe erst von einer himmlischen Obrigkeit, dem allmächtigen Geschichtslenker bestätigen lassen, um ihr mit getrostem Herzen folgen zu können? Darf ich mich nicht unmittelbar ihrer Wertgewalt hingeben und mein Vaterland lieben, weil es mein Vaterland ist? Wie künstlich die theologische Lehre von der erst zu zerbrechenden und dann in Gott wieder herzustellenden Vaterlandsliebe! Ist es denn Hochmut, Gottlosigkeit von mir, wenn mich Vaterland und Volkstum in ihrer eigenen Göttlichkeit ergreifen, und wenn ich unmittelbar verspüre, diese Hingabe hat den Vorrang vor allen anderen Hingaben? Noch mehr, hier gestaltet sich Heiligtum, das in alle meine anderen Hingaben einstrahlen will? Nicht etwas, das nur gleichberechtigt neben andere Hingaben träte, sondern das mir Lebenszentrum sein will und kann, eine geistige Wesensmitte, von der aus sich alle meine anderen wesenhaften Erlebnisse erst ganz verwesentlichen und mit letzter Tiefe erfüllen? So empfinden die National-Religiösen. Bei ihnen heißt es wirklich „Religion", nicht „Ethik"!

Auf ethischem Boden befinden wir uns, wenn wir eine Mehrheit von Aufgaben erblicken, die uns jede zu ihrer Einzelpflicht, jede zu besonderem Tun für eben diese Aufgabe einfordern. Da steht Aufgabe neben Aufgabe, und die Qual und Unsicherheit des Pflichtenkonfliktes tritt in uns ein. Innerer Zwiespalt zerreißt uns und bleibt bestehen, ob wir es mit dem Bibelwort halten, daß niemand zwei Herren dienen könne, oder mit dem Nietzschewort, daß eine Tugend mehr Tugend sei als zwei. Es wird immer eine vergebliche Mühe sein, herauszubekommen, welche sittliche Aufgabe vorzuziehen sei, und es hilft nichts, wenn in der Zange dieses ethischen Problems manche Philosophen darauf verfallen, daß uns ein unsichtbares „Reich der Werte" umgebe, das nach fester Vorrang- und Nachrang-Ordnung gegliedert sei, in das wir nur phänomenologisch zu schauen brauchten. Das ist, wie wenn Sterngucker ausmachen wollten, welcher Stern unter mehreren der hellste

sei, statt daß sie die große Sonne suchten, um die aller Sterne Heere wandeln. Solche Sterngucker sind alle Ethiker, die nur sittliche Aufgaben sehen, als ob diese wie die einzelnen Sterne nebeneinander stünden, und die nun abzirkeln möchten, welche Werte ein bißchen Vorrang vor den andern hätten. So steht die philosophische Ethik unter der Gefahr einer Kasuistik.

Derselben Gefahr unterliegt auch die christliche, mindestens die katholische Ethik. Die protestantische Ethik greift tiefer. Sie will aus der Kasuistik herausheben. Für Luther besteht vor der Gnade Gottes nur ein Werk, das religiöse Werk des Glaubens. Glaubenssache beendet alle Gewissenssache, das heißt alle ethische Unsicherheit. Das meint jenes viel berufene Lutherwort „Sündige tapfer!" (vgl. oben S. 667). Es bezieht sich gerade auf den Fall des Pflichtenkonfliktes. Da gerät man in unvermeidliche Schuld. Aber man soll's sich nicht anfechten lassen. Die unvermeidliche Schuld sei uns in der Gewißheit des Glaubens schon im voraus vergeben.

Das ist eine großartige Flucht aus aller Kasuistik. Aber der Rechtfertigungsglaube setzt seinerseits voraus, daß etwas da ist, wegen dessen wir gerechtfertigt werden müssen. Diese Vergehungen sind gerade die ethischen Sünden, Vergehungen gegen das, was wir als „gute" Menschen tun sollten. Nur wir sind keine guten Menschen. Wir sündigen unvermeidlich, am unvermeidlichsten in Konfliktfällen. Jenes Lutherwort tröstet uns wegen dieser schon im voraus mit der Entsühnung im Glauben und erlöst uns aus der Qual der Wahl. Die Qual der Wahl stellt sich ein, weil die protestantische Ethik alle möglichen Aufgaben und Werte kennt, die als Soll über unser Leben gebreitet sind. Wir stehen auch als Kinder Gottes unter dem Gesetze. Nur sollen wir uns wegen der Übertretungen nicht abängstigen. Wir sollen uns die kasuistische Mühe ersparen, nach der „höchsten" Aufgabe zu suchen, weil in der Vergebung Gottes alle Forderungen seines heiligen Willens an uns in gleichem Range stehen.

Das ist religiös gedacht sehr gut. Dem ethisch strebenden Menschen ist damit freilich nicht geholfen. Er wird um so unsicherer, weil er sich ohne den Halt einer objektiven Ord-

nung sieht und nun von sich aus Mäßstäbe suchen muß, die ihm für seinen irdischen Gebrauch eine Entscheidung in der Mannigfaltigkeit sittlicher Forderungen gewähren könnten. Mit den objektiven Ordnungen gerät er in Kasuistik. Ohne objektive Ordnungen steht er ratlos in seinem weltlichen Verhalten.

Auch Barths Ablehnung aller christlichen Ethik hilft hier nichts. Seine Theologie vernichtet die ethischen Forderungen gegenüber dem religiösen Gehorsam gegen Gott. Aber er schafft sie damit nicht aus der Welt als ethische Forderungen. Die ethischen Forderungen bleiben in der Rolle ethischer Forderungen auch für den handelnden Dialektiker, und zwar stehen sie gänzlich unausgeglichen gegeneinander. Frage ich als Mensch, was ich tun soll, so erhalte ich immer nur als Christ die Antwort: „Tust du, was du willst, so wirst du immer sündigen, gleichviel, ob du als Pazifist oder als Vaterlandsfreund handelst, und gerade darin, daß du dir ein Gewissen machst in deiner Wahl und nach Maßstäben suchst, wirst du am meisten sündigen." Barth will die absolute religiöse Indifferenz für Christen in eine ethische Indifferenz für Menschen hineinmünden lassen. Gottes Führung soll uns die einzige Ethik sein. Aber wie Gott führt, das weiß nur Gott selbst und ich stehe sowohl als Christ, wie als Mensch — auch nach Barth — in ratloser Dunkelheit. Höchstens hilft mir ein Sokratisches „Daimonion", am meisten in Sachen des Widerstreites zwischen Vaterlands- und Menschenliebe. Wie gequält ist hier alles!

Ganz anders, wenn Vaterlandsliebe und volkliche Bruderliebe selber als Religion erlebt werden. Da hören wir die klare und gewisse Sprache eines Arndt, eines Fichte und so vieler anderer. Da handelt es sich nicht um einzelne nebeneinanderstehende Aufgaben oder Werte, sondern darum, aus welchem Zentrum heraus ein ganzes Leben geführt werden soll. Kann, so lautet hier die Frage, Vaterlandsliebe Zentralleben werden, das nicht nur alle unsere anderen Hingaben allesamt zu umspannen, sondern in der Durchdringung mit ihrem geistigen Gehalt diese Hingaben erst recht zu vertiefen und vor halt-

losem Zerfließen zu bewahren vermag? So gerade sehen die Nationalreligiösen die Volks- und Vaterlandsliebe an. Sie sehen in der Volks- und Vaterlandsliebe nicht Ideen neben anderen Ideen, nichts Ethisches, sondern Göttliches, sie sehen darin eine unsere Wesensmitte durchschneidende Wert- und Lebensmitte. So wie das Christentum verlangt, daß wir alles Leben in Beziehung auf den transzendenten Gott und in der Weihe dieses transzendenten Gottes führen, so erfühlen die Nationalreligiösen, daß wir alles werthafte Leben nur in der Weihe der Volks- und Vaterlandsliebe führen können. Und nun begreifen wir erst ganz den grundstürzenden Unterschied, der zwischen den christlichen Theologen, mögen sie noch so sehr Volks- und Vaterlandsliebe bejahen, und den Nationalreligiösen besteht. Für den christlichen Theologen, auch den volksbejahenden, bleiben Vaterland und Volkstum immer nur in der Stellung ethischer Aufgaben, die einer Bestätigung durch den göttlichen Willen bedürfen, die sich in dem Atem seiner ewigen Liebe und Herrengewalt vergeistigen und verwesentlichen müssen. Für den Nationalreligiösen sind, in der Bewegung der Liebe zu Volk und Vaterland, Volk und Vaterland ein eigenes göttliches Zentrum, aus dem Verwesentlichung, Vergeistigung, Verinnerlichung in das Ganze unseres Wertlebens einströmt. Alle anderen Kulturbetätigungen kreisen um dies Zentrum, wie immer sich diese in den besonderen Richtungen der Kunst, Wissenschaft, caritas, humanitas gestaltet haben mögen.

Wir hörten vorhin von der notwendigen Unsicherheit, ja Hilflosigkeit der christlichen Theologen in der Frage, ob Volks- und Vaterlandsliebe zu bejahen sei[1])! Weil sie die Forderung der Volks- und Vaterlandsliebe nur als eine Aufgabe neben anderen Aufgaben betrachten können, so ist es ihnen sachlich unmöglich, irgendeinen Vorrang der vaterländischen Hingabe vor anderen Hingaben auszusprechen, erst recht unmöglich, sie in die Zentralstelle der ganzen Lebensführung zu rücken. Die Patrioten unter ihnen bleiben wehrlos gegen-

[1]) Dieser Unsicherheit entspricht bei Lagarde der Zwiespalt des individuellen und des völkischen Nationalismus (vgl. oben S. 646).

über den Pazifisten, die sich darin gefallen, auf Grund des Evangeliums einer wahl- und unterschiedlosen Nächstenliebe das Wort zu reden, und sie bleiben ebenso wehrlos gegenüber einem Barth, der die Wahl zwischen mehreren sittlichen Aufgaben überhaupt ablehnt. Sie selbst können sich nur mit künstlichen Konstruktionen und mit verborgenen Entlehnungen aus dem nationalreligiösen Gedankengut helfen, um einen gottgewollten Vorwert der Vaterlands- und Volkspflicht vor anderen ethischen Pflichten herauszupressen. Man denke an das Verfahren von Hirsch! Er stattet gleich anfangs den natürlichen Affekt der Vaterlandsliebe mit einer unbedingten Seelenmacht aus, die nichts anderes Irdisches als gleichberechtigt neben sich dulde, und verlangt nur noch, daß man dies allgewaltige Gefühl und die sittliche Entscheidung dafür mit dem Geiste der ewigen Normen erfülle, in denen sich Gottes herrschender Wille bekunde. Als ob nicht jede andere unselbstische Hingabe ebensoviel natürliche Affektgewalt entfalten könnte, ebensogut in unsern sittlichen Willen aufgenommen und in Gott religiös geheiligt werden könnte! Die Vaterlandsliebe bleibt da Stern unter Sternen und wird nicht zur Lebenssonne, um die die anderen Sterne kreisen. Wo es bei Hirsch nach dergleichen aussieht, da beginnt seine geistige Anlehnung an die deutsche Mystik, die sein Büchlein so bestechend für den Laien, wie brüchig für den Kenner macht.

§ 10. Der Vergötzungstadel

Die Verlegenheit über die Stellung der Vaterlandsliebe in der ethischen Rangordnung der Werte ist nur ein Merkmal der vaterlandsbejahenden Theologie. Das andere Merkmal ist, daß sie gerade einen Überrang der Vaterlandsliebe, der in ihrer eigenen Göttlichkeit begründet sei, verfehmt. Die Theologen können nicht anders, als in der Beziehung des Menschen auf den transzendenten Christengott die Wesensmitte unseres Lebens zu sehen. Deshalb nehmen sie den Anspruch der Nationalreligiösen, Volkstum und Vaterland müßten ihrerseits zur Wesensmitte unseres Lebens werden, als eine unerträgliche Anmaßung und Gottlosigkeit.

Beiderlei Arten, wie sie den Nationalreligiösen Frevel gegen den Christenglauben vorwerfen, greifen ineinander. Die Anmaßung soll darin bestehen, daß man nicht den als Gott und Herrn anerkennt, der gesagt hat: „Ich bin der Herr, dein Gott. Du sollst nicht andere Götter haben neben mir." Die Gottlosigkeit soll darin bestehen, daß das, was wir als heilig und ewig verehren, kein Gott, sondern ein Götze sei, ein endliches Etwas, das man an die Stelle des unendlichen Gottes setze. An eine solche endliche Größe, so eifern die Theologen, hängen die Nationalreligiösen ihr Herz. Das „heilige Deutschland?" spotten sie. Ebensogut könnten die Engländer von ihrem heiligen England, die Franzosen von ihrem heiligen Frankreich sprechen. Wenn Ameisen und Bienen Sprache besäßen, so würden sie ihren Ameisen- und Bienenstaat „heilig" nennen. Das „ewige Deutschland?". Das ist ein engbegrenzter Raum der Erde, der aus dem Meer aufgestiegen ist und wieder ins Meer zurückkehren wird. Der Versuch, die deutsche Ewigkeit nicht in das Land Deutschland, sondern in die lange Reihe der Geschlechter, in das „unsterbliche Blut" zu verlegen? Was hätte das Blut deutscher Lebewesen voraus vor anderen Tier- und Pflanzengattungen, die auch um Jahrtausende das Leben ihrer Einzelwesen überdauern, ja vielfach weit länger bestanden haben und weit länger bestehen bleiben, als die Gattung deutscher Lebewesen? Blutsgöttlichkeit? Der Göttlichkeit einer Blutsart stände die Göttlichkeit einer zweiten, dritten, hundertsten gegenüber. Wir hätten einen krassen Polytheismus. Die Geschichte wimmelte von lauter Göttervölkern und -völkchen. Wir kämen bis zu Familiengöttern. Geschichte wäre eine magische, keine geistige Angelegenheit mehr, keine Sinngestaltung in freien menschlichen Willen, sondern die Ausgeburt dämonischer Besessenheiten. Wo wäre, wenn man den Gedanken von verschiedenen Göttlichkeiten in verschiedenem Blute ertragen könnte, die Grenze dieser verschiedenen Blutsgöttlichkeiten, da es doch fast nirgends mehr reines Blut gibt, sondern Blutmischung die Regel bildet?

Land und Blut, so rundet sich der theologische Einspruch ab, ermangeln der Ewigkeit und Unendlichkeit. Vor ihnen niederzufallen und die Augen zu ihnen zu erheben, als stünden sie in heiliger Majestät, als totale Gebieter, über dem Menschen, das sei gegen Menschenwürde. Wer eine Sache vergötze, der verfalle nicht nur in tausend Vergötzungen, sondern er falle jeder seiner Vergötzungen zum Opfer. Ihn schlage der endliche Gegenstand, dem er sich hingibt, in Fesseln der Endlichkeit. Das weltliche Gegenüber, dem er Größe über sich einräume, stürze wie eine Lawine in ihn hinein und verschütte sein geistiges Wesen. Indem dagegen der gläubige Christ jede Sache unter die Ewigkeit des jenseitigen, weltüberlegenen Herrn stelle, gewinne er eine innere Freiheit über die Sache, bei der hinwiederum auch die Sache selber gewinne.

Läßt sich auf diesen theologischen Einspruch Stichhaltiges erwidern? Ist es wahr, daß die Nationalreligiösen, indem ihnen Vaterland und Volkstum zu eigenem inneren Heiligtum werden, eine endliche Größe vergötzen? Ist es ferner wahr, daß sie, von diesem Götzen beherrscht, ihre geistige Freiheit verlieren? Daß sie sich ihm nicht nur selber mit Haut und Haaren verschreiben, sondern auch bereit sind, andere seinem, wie sie meinen, „göttlichen" Anspruche zu opfern? Baal verschlingt Menschen über Menschen und verlangt immer neue Menschenopfer aus den Reihen der eigenen Anbetenden und der Völker, die sie unterwerfen. Sichtlich ist Hirsch von der Baals- und Götzenverdammung des Alten Testamentes beeinflußt. Er sieht eben das Kennzeichen der Vergötzung darin, daß sie den von ihr ergriffenen Menschen gewalttätig mache, daß man ad maiorem gloriam des vergötzten Gegenstandes die Lebensansprüche anderer Menschen oder Völker vergewaltige, zugunsten des eigenen Ichs alles verneine und in den Staub trete, was ihm entgegensteht oder entgegenzustehen scheint, daß man unmenschlich, rücksichtslos, grausam werde, wenn es dem Dienste der Sache gilt, vor der man selber kniee.

Das wäre ein böses Kriterium für die eigene Sache Hirschs, für die Sache des christlichen Glaubens. Das Alte Testament spricht davon, daß ein Jahwe Völker fressen will, und unter

dem Schilde des Neuen Testamentes sind Sachsen geschlachtet, Hexen und Ketzer verbrannt, Religionskriege geführt worden. Es ist zugleich ein bequemes Kriterium, nach dem man Imperialismus verdammt und Pazifismus heilig spricht. Im Worte „Imperialismus" liegt schon, daß man einen fanatisch-engstirnigen Nationalismus meint, der Länder rauben, Völker knechten, die Erde beherrschen will, oder einen rücksichtslosen wirtschaftlichen Kapitalismus, der das eigene Volk in Kriege um Opium, Goldbergwerke, Erdöllager, um offene Handelstüren und dergleichen stürzt. Solchen Frevel gibt es, und Empörung, die sich dagegen wendet, ist gerecht. Aber viele wollen sich und anderen mit diesem Schlagworte die Augen davor verschließen, daß Zeiten kommen und unvermeidlich wiederkommen, wo sich Völker mit der Waffe in der Hand um ihre letzten Lebensnotwendigkeiten auseinandersetzen müssen. Der Pazifismus leugnet überhaupt, daß es Völkernotwendigkeiten gibt, die über das Leben der einzelnen Menschen gehen. Als ob sich nicht das Leben des Einzelnen in der Gottestiefe seines Volkstums erst erfüllte! Wenn die sonst so große Schwedin Selma Lagerlöf einen Roman schrieb, „Das heilige Leben", und darin die unbedingte Schonung des Einzellebens meint, macht sie sich nicht darin einer Vergötzung des Lebens, des bloßen Lebens, schuldig, um mit Hirsch zu sprechen? Und ist Vergötzung des Lebens nicht überhaupt ein Grundzug der individualistischen Epoche, die jetzt zu Ende geht?

In Wahrheit ist es so, daß hinter den Schlagwörtern, die man braucht, meist irgendein eigener Götze steht, zu dessen Gunsten das so geprägte Wort alles gegenteilige Denken ohne die Mühe einer Diskussion totschlagen soll. Für wissenschaftliches Denken darf es Schlagwörter nicht geben, und darum ist es zu bedauern, daß ein so feinfühliger Theologe wie Hirsch mit dem Schlagworte „Vergötzung" das Verständnis für die religiöse Eigentiefe des Volks- und Vaterlands-Erlebnisses über Bord wirft. Kann man diese Eigentiefe nicht verstehen, so soll man sie doch nicht wie einen Unsinn und Wahnsinn abkanzeln. Denn, daß jene Unmenschlichkeit, die Hirsch als

Hauptkriterium der Vergötzung nennt, von echter Vaterlandsliebe meilenfern ist — „Wir kämpfen ja nicht um die Güter der Erde, das Heiligste schützen wir mit dem Schwerte!" —, das sieht auch ein Blinder, wiewohl Verblendete es nicht sehen wollen. In der wahren Vaterlandsliebe ist eine innere Edelkeit. Damit erhebt sich eine Kernfrage in der Auseinandersetzung zwischen den Nationalreligiösen und den Kirchlichen. Ist die innere Edelkeit der Vaterlandsliebe oder der christlichen Liebe größer? Sie wird überschattet von der anderen Frage: Ist in der inneren eigenen Ewigkeit der Volks- und Vaterlandsliebe eine sicherere Gewißheit gegeben, als man sie für die Existenz jenes transzendenten Gottes in der „Glaubensgewißheit" hat, die auf Hörensagen und kirchlichen Gebräuchen beruht, an die man von Kind an gewöhnt worden ist?

Die eigene innere Ewigkeit der Vaterlandsliebe? Deutsches Land und Blut sind vergänglich, schallt es zurück. Und die Menschen, in deren Herzen Vaterlandsliebe lebt, sind erst recht vergänglich. Sterben sie, so ist es mit ihrer Vaterlandsliebe vorbei. So dreht sich der Streit um das Wort „Ewigkeit". Allerdings sind, erwidern die Nationalreligiösen, für uns deutsches Land und deutsches Volk heilig und ewig. Aber diese Ewigkeit hat einen anderen Sinn als die zeitliche Unendlichkeit, bei der ihr Theologen uns festnageln wollt. Eine innere Ewigkeit, eine Wert- und Sinnewigkeit geht uns in unserer vaterländischen und volksbrüderlichen Ergriffenheit auf. Wir empfinden diese innere Ewigkeit mit solcher Gewißheit und Lebendigkeit, daß sie nicht nur mit der Unendlichkeit des christlichen Gottes wetteifern kann, sondern daß sie diese sogar entmächtigt und überwindet.

Es muß sich dann aber auch auf irgendeine Weise das Wesen dieses Ewigkeitserlebens gedanklich verständlich machen lassen. Die geistigen Mittel dafür stehen längst bereit. Freilich kann niemand diese Weise der Ewigkeit verstehen, der Gott in der Substanzhaftigkeit einer Person auffaßt. Man muß Göttlichkeit anschauen als sich selbst schaffende Geistigkeit, die Geistigkeit nur in menschlichen Seelen werden kann; nur so hat man den Schlüssel für den religiösen Gehalt, den

eigenen — nicht erborgten — der Vaterlands- und Volksliebe. Vaterlands- und Volksliebe ist Gottesgewalt in den Seelen, die sich in den Seelen über den Seelen entsiegelt. Von solcher Gottesart redet kein Evangelium; das Aufkläricht, der Materialismus spotten ihrer; nicht der Westen Europas, noch der Osten kennen sie. Aber sie hat sich den deutschen Herzen offenbart in der deutschen Mystik und in der Philosophie Fichtes.

§ 11. Fichte: Die metaphysische Wirklichkeit und Edelkeit der Vaterlandsliebe

Viel klarer als Arndt hat Fichte herausgestellt, was der „deutsche Gott" sei, wiewohl er den Namen „der deutsche Gott" nicht gebraucht. Arndt tastet nach dem Begriff, Fichte bestimmt ihn. Er geht zunächst vom einzelnen Menschen aus. In jeder Seele glimme ein Gottesfünklein. Es sei ein Keim übersinnlicher Liebe, die ihn befähige, Begeisterung zu erleben. Das ist in ihm das Dasein Gottes. Fichte unterscheidet Gottes Sein und Gottes Dasein. Gottes Wesen und Sein ist Liebe, aber dieses wesende Sein für sich genommen ist nicht Leben. Leben wird Gottes wesendes Sein erst, wenn es Dasein annimmt, und das geschieht in der menschlichen Seele. Der Kern jeder menschlichen Seele, ihre letzte Tiefe und Innerlichkeit, wir können ruhig sagen, ihr „Fünklein", ist das Übersinnliche in ihr, das in ihrem Wollen und Denken Gestalt annehmen will.

Dieser übersinnliche Kern jeder Seele ist der Anteil, mit dem die Gottheit gerade bei dieser Seele, diesem Menschen ins Dasein getreten ist. Ihr wesendes Sein, für sich still und unbewegt, ist hier, in der Urtiefe einer Seele, zum übersinnlichen Lebenskeim geworden, der das Ganze der Seele ergreifen und schöpferische Geistigkeit in ihr werden will. Jeder von uns empfindet diesen übersinnlichen Lebenskeim in seinem Seelengrunde, der nicht er selbst, sondern Gottes Dasein in ihm ist. Es ist das, was als Liebe über ihn hinaus in ihm treibt und drängt. Es ist übersinnliche Liebe in ihm, das heißt eine Liebe, die seiner natürlichen Eigenliebe und seinem Eigendünkel ent-

gegenwirkt. „Was du liebst, das lebst du", ruft Fichte einem jeden von uns zu, indem er diese Liebe meint.

Alles Leben, das wir nicht aus dieser Liebe führen, ist nur unser Scheinleben, unser vergängliches und nichtiges „Nichtsein". „Jeder ohne Ausnahme erhält durch seinen Eintritt in die Wirklichkeit seinen Anteil am übersinnlichen Sein, welcher Anteil sich nun in ihm in alle Ewigkeit fortentwickelt." Eine andere Wirklichkeit als diese seine übersinnliche Einhauchung, das Atmen einer unselbstischen Liebe, wie sie gerade in seinen Anlagen Tat und Leistung werden will, hat der Mensch nicht. All sein Leben, das nicht um dies Zentrum gravitiert, so ausgebreitet er es entfalte, mit welcher Miene von Wichtigkeit und Bedeutung er sein Tagessein fülle, ist nur lebendiger Tod. Er existiert darin nicht, so sehr er zu existieren scheint. Er lebt als ein sich selbst Äußeres und Nichtiges von dem Äußeren und Nichtigen.

Bei Menschen dagegen, die ihre Selbstischkeit vergessen, flammt das Fünklein in ihnen, der übersinnliche Lebens- und Liebesstrom, als Idee auf, welche die an sie Hingegebenen schöpferisch macht. Wo Ideenliebe uns geistig bewegt, daß unser Wollen schöpferisch und unser Handeln tatmächtig wird, da geht die ewig aufbrechende Kette des göttlichen Daseins in der Zeit durch uns hindurch. Da werden wir selbst zur quellenden Kraft Gottes, die über alle stehende Gegenständlichkeit den Strom ihres Lebens trägt. Der Selbstler dagegen lebt sich von der quellenden Wirklichkeit des Lebens los. Ihm wird niemals mehr sichtbar als stehendes Sein, das bloße Werterscheinung ist. Je mehr Umwelt er zur Bedingung seines Selbstgenusses macht, um so mehr verliert er den Gehalt seines Selbst. Er wird Produkt seiner Umwelt, statt Täter einer Selbstwelt zu sein. Er lebt ein leeres Scheinleben, das nicht quellende Ursprünglichkeit von Gott, sondern inwendige Erstorbenheit ist.

Handelt es sich in diesen Darlegungen zunächst darum, in einer religiösen Weltansicht zur letzten Tiefe des Einzelmenschen durchzustoßen, so erfaßt Fichte mit demselben Tiefblicke auch das letzte Wesen eines jeden Volkstums.

„Die geistige Natur", schreibt er, „vermochte das Wesen der Menschheit nur in höchst mannigfaltigen Abstufungen an Einzelnen und an der Einzelheit im großen und ganzen, nämlich an Völkern, darzustellen. Nur wie jedes dieser letzten, sich selbst überlassen, seiner Eigenheit gemäß, und in jedem derselben jeder Einzelne jener gemeinsamen sowie seiner besonderen Eigenheit gemäß, sich entwickelt und gestaltet, tritt die Erscheinung der Gottheit in ihrem eigentlichen Spiegel heraus, so wie sie sein soll ... Nur in den unsichtbaren und den eigenen Augen verborgenen Eigentümlichkeiten der Nationen, als demjenigen, wodurch sie mit der Quelle ursprünglichen Lebens zusammenhängen, liegt die Bürgschaft ihrer gegenwärtigen und zukünftigen Würde, Tugend, Verdienstes. Werden diese durch Vermischung und Verreibung abgestumpft, so entsteht Abtrennung von der geistigen Natur, aus dieser Flachheit, aus dieser die Verschmelzung aller zu dem gleichmäßigen und aneinanderhängenden Verderben".

Wir verstehen: Die Gotteskeime in den Seelen, und die Ideen, in denen sie sich hervorgestalten, sind von der seelischen Eigenart der Einzelnen, eben deshalb von ihrer volklichen Beschaffenheit, mit bestimmt. Wie die Einzelnen eines Volkes als sinnliche Wesen miteinander verwandt sind, so besteht auch zwischen den übersinnlichen Gotteskeimen in ihnen eine geheime Einheit. So kommt es, daß die geistigen Schöpfungen eines Volkes, die politischen, sittlichen, kulturellen Leistungen, miteinander eine Kette bilden, in der sich das metaphysische Wesen dieses Volkstums, und das heißt Gottes Dasein in ihm, geschichtlich offenbart. Durch jedes Volk geht eine Spannung von dem bisher schöpferisch Hervorgebrachten zu neuen geistigen Erschließungen, mit denen sich das im Volke aufgebrochene göttliche Leben fortsetzen will. Sie ist gewissermaßen das im Ganzen der Nation harrende Gottesfünklein. Es harrt darauf, sich in jeder neuen Generation in neuen Leistungen, in reicherer Erfüllung zu verbildlichen. Diese geschichtsgewaltige Spannung, die von ihrem Aufbruche bei früheren Geschlechtern her zu immer neuen geistigen Erschließungen bei den späteren Geschlechtern drängt, ist, in

unserem Volke spürbar werdend, der „deutsche Gott" in der Auffassung Fichtes.

Fichte definiert: „Ein Volk ist das Ganze der in Gesellschaft miteinander fortlebenden und sich immerfort natürlich und geistig erzeugenden Menschen, die insgesamt unter einem gewissen besonderen Gesetze der Entwicklung des Göttlichen aus ihnen stehen." Ein Ganzes von Menschen, die sich nur aus dem Blute weiterzeugten, wäre für Fichte noch kein Volk. Sie müssen in einem geistigen Zusammenhange stehen. Der geistige Zusammenhang ist aber nicht, daß sie alle miteinander etwa an allgemeine Menschheitsideen hingegeben wären; sondern sie müssen sich — bei uns — des Atems ihres deutschen Gottes bewußt sein, jenes geistigen Atems, der die deutsche Geschichte erfüllt. Dieser ist das „ungeborene" Deutschland, das sich immerfort in das gegebene Deutschland hineinschaffen muß als ewiges Deutschland in den Seelen. Sonst gibt es kein Deutschland, sondern nur eine deutsche Landschaft und in ihr das gleichartige Blut der arischen Menschen, die es bewohnen. Das „ewige Deutschland" ist die Volkheit, die sich aus der Ewigkeit in allen denjenigen deutschen Seelen hervorschafft, die an Volk und Vaterland hingegeben sind. Ein ewiges Menschentum gibt es nicht. Die Wertlosigkeit des bloßen Menschheitsprotzens entspricht der Wertlosigkeit des bloßen Ich. Auch ein Volk soll nicht mit sich selbst protzen. Dem Aufbruche der Ewigkeit widersteht in jedem Volkstume das eitele Protzen. Es ist, als ob es dann mit Zorngöttlichkeit erfüllt wäre. Vielleicht entsiegelt sich in jedem Volkstum die Ewigkeit sowohl als Zorngöttlichkeit wie als Liebesgöttlichkeit, je nachdem es eitel in seiner Oberfläche oder demütig in seiner geschichtlichen Tiefe lebt.

Die Zusammenstöße der Völker darf man dementsprechend nicht so auffassen, als ob ein jenseitiger Gott durch das bessere Volk das schlechtere besiegte. Der Glaube an das Auserwähltsein ist auch nur ein Protzen und ein Verseineln. Die meisten Völker verkennen den werdeträchtigen Strom der Ewigkeit, die sich in ihrer Geschichte versichtbaren will. Sie möchten sich als das Schoßkind einer seienden Allmacht fühlen und

machen bei uns in Europa den lieben Gott der Christenheit zu ihrem Nationalgott. Einzig im deutschen Weihnachtsempfinden lebt ein Hauch der Liebesgöttlichkeit, die in innerer Bewegung der Ewigkeit der Christbaum für das ganze Volk werden will. In der deutschen Geistesgeschichte erschafft sich jener Strom der Ewigkeit das Fünklein der Erkenntnis, und in der politischen Geschichte Deutschlands offenbart er sich in einer erstaunlichen Kraft der Verjüngung. Das ist jene „besondere Weise", in der (nach Fichte) göttliches Dasein in deutschen Taten und geistigen Leistungen Gestalt gewonnen hat und weiter Gestalt gewinnen will. Diese metaphysische Wirklichkeit unseres Volkes geht nur dem auf, der deutsche Augen hat, bei sich selber und in seinem Volke den Goldgrund der Ewigkeit zu sehen. Nur ihm ist die wahre Vaterlandsliebe möglich, die nicht sein sinnliches Dasein und Wohlsein in seinem Wohnlande meint, sondern den ewigen Sinn erfaßt, der sich in der Geschichte seines Volkes entfaltet und auch bei ihm zum Leben in seinem Leben werden will.

In den Menschen der Vaterlandsliebe, weiß Fichte, ist die Wirklichkeit seines Volkstums eingetreten. Bei ihm entwickelt sich die Göttlichkeit weiter, die in der Reihe der Ahnen angebrochen ist. Sie macht ihn in höheren ethischen Kategorien denken als denen, die für das Einzeldasein gelten. Er denkt in nationalethischen und sozialethischen Kategorien. Die nationalethischen Kategorien sind die Ehre und Freiheit seines Volkstums. Fichte nennt die Idee der nationalen Freiheit ein „Gesicht aus der Geisterwelt". Die Empfindung nationaler Ehre vergleicht er damit, als sei dem Menschen ein neues Auge eingesetzt. „Im Besitze eines solchen Auges wird die Angelegenheit des ihn umgebenden Ganzen, durch das treibende Gefühl der Billigung oder Mißbilligung, zur Angelegenheit seines eigenen erweiterten Selbst, das nur als Teil des Ganzen sich fühlt und nur im achtbaren Ganzen sich ertragen kann." Mit derselben metaphysischen Kraft entspringt die Idee der sozialen Gerechtigkeit und die Liebe zur Deutschheit in jedem Volksgenossen. Wenn sich im Zusammenklang all dieser Ideen das deutsche Staatswesen ge-

staltet, dann wird es unzerbrechlich und vor dem Untergang der Nation im Zerfließen mit dem Auslande bewahrt sein. Dann sind die Deutschen „mit sich selbst verbündet". Sie haben ihr auf sich selber ruhendes und aller Abhängigkeit durchaus unfähiges Selbst wiedergewonnen und erfüllen sich mit der göttlichen Bewegung der „Deutschheit" in ihnen. Die ganze Wirklichkeit Gottes in der ganzen deutschen Geschichte ist dann bei uns da.

So handelt es sich bei Fichte durchaus um eine Religion der Deutschheit. Politik ohne diese Religion ist volkliches Sterben. Wir leben dann bei äußerem Scheindasein einen inneren Tod, wie es Fichte dem aufgeklärten Selbstsuchtsstaate seiner Zeit zuruft. „Der Staat scheint bisher, je aufgeklärter er zu sein meint, desto fester geglaubt zu haben, daß er auch ohne alle Religion und Sittlichkeit seiner Bürger, durch die bloße Zwangsanstalt seinen eigentlichen Zweck erreichen könne. Möchte er aus den neuen Erfahrungen wenigstens dies gelernt haben, daß er das nicht vermag!" Es ist nichts anderes, was Arndt mit seinem „deutschen Gott" meint, wenngleich seine gedankliche Prägung der Fichteschen nachsteht. Daß wir „Gott fühlen", heißt auch bei Arndt, daß wir die metaphysische Wirklichkeit des deutschen Volkes fühlen. „Deutscher Mensch, fühle Gott wieder! Du fühlst in Gott wieder die Ehre und Würde deiner Väter. Ihre herrliche Geschichte verjüngt sich in dir. Ihre feste und tapfere Tugend blüht wieder auf in dir. Das ganze deutsche Vaterland steht wieder in dem erhabenen Heiligenscheine der vergangenen Jahrhunderte vor dir!" Auch im Weltkriege ist der deutsche Gott, die metaphysische Wirklichkeit des deutschen Volkes in die Seelen der Frontkämpfer gestürzt. Nicht in alle (Remarque!): Der eine hat den Strom der Nation erlebt, der andere die Schaumwellen seines kleinen Einzeldaseins, der eine das Tier im Menschen, der andere Gottes Dasein im Volke. Darauf zielen die Worte Schauweckers: „Unsere Kameraden sind gefallen, das heißt ihre Erscheinungen sind zugrunde gegangen, aber ihre Wirklichkeit ist geblieben, die Wirklichkeit, die das Leben der stürmenden Front war, jenes Leben, das den Tod umschließt,

welcher kein Ende ist, sondern ein Schritt näher zum Sinn, ein kühnerer Gang in das Wesen, ein Beginn wirklicherer Wirklichkeit."

Den Unterschied der Seelen, die die metaphysische Wirklichkeit ihres Volkstums erleben, und derer, die sie nicht erleben, hat Fichte mit lapidaren Worten so gekennzeichnet: „Wer nicht zuvörderst sich als ewig erblickt, der hat überhaupt keine Liebe und kann auch nicht lieben ein Vaterland, dergleichen es für ihn nicht gibt." Wir wissen, was mit dem „sich als ewig Erblicken" gemeint ist. Es muß dem Menschen aufgegangen sein, daß die Wirklichkeit seines Lebens in dem Anteil übersinnlicher Liebe besteht, die ihn beseelt. Wer so sein eigenes Leben als versinnlichte Ewigkeit empfindet, wer bei sich selbst den Antrieb göttlichen Daseins verspürt, das sich durch sein Wollen und Denken hindurch in die Zeit eröffnen und weiterzeugende Tat werden will, dem vermag auch die geistige Wirklichkeit aufzugehen, die im Leben seines Volkes eröffnet ist, und in dessen Zeitlichkeit ihre Ewigkeit lebt. „Vaterland", das ist die geistige Wirklichkeit eines Volkes, und „Vaterlandsliebe" ist der Funke, mit der die geistige Wirklichkeit meines Volkes in meiner Seele aufglüht, um durch mich in den Strom der Zeit hinein aufzubrechen und die Kette ihres Lebens fortzusetzen, dessen übersinnliches Dasein die ewige Gegenwart von tausend Toden, Opferungen, Führungen und Begeisterungen ist, aus denen sich die Geschichte dieses Volkes webt.

Darum kann es für den Selbstler, der sein eigenes Leben dem Aufbrechen seiner Gottesspur verschließt, kein Vaterland geben. Bei ihm gibt es höchstens eine Scheinliebe zu einem scheinhaften Vaterlande. So bezeichnet er nämlich seinen Staat, und „Staat" bedeutet ihm nur, daß ihm Eigentum, persönliche Freiheit, Leben und Wohlsein gegen die Bezahlung von Steuern gesichert ist. Wird sein bisheriger Staat von fremder Macht überwältigt, so wird er ebenso bereitwillig dem fremden Staat angehören, wenn er auch unter dem neuen Herrscher sein Leben und Eigentum geschont weiß.

Für andere gibt es Volk und Vaterland und die entsprechende Liebe. Aber auch da ist noch der Unterschied einer tiefen und einer lärmenden Vaterlandsliebe. Es gibt Liebe, die an gegebenes Vaterland anknüpft und darüber erstarrt, und es gibt Liebe, die Vaterland schafft. Heute würden wir, auf das satte Deutschtum der Vorkriegszeit zurückblickend, vielleicht sagen, die erstere sei die leere Begeisterung des Hurrapatriotismus. Fichte nennt es Liebe, die am Vergänglichen haftet und selber vergänglich sei, im Unterschiede von der Liebe, die wahrhafte Liebe sei; diese erwacht und entzündet sich und ruht allein in dem Ewigen. Jene andere Liebe ist bestenfalls die ruhige bürgerliche Liebe der Verfassung und der Gesetze. Aber in der Erhaltung der hergebrachten Verfassung, der Gesetze, des bürgerlichen Wohlstandes ist kein ursprünglicher Entschluß. Umstände und Lage, vielleicht längst verstorbene Gesetzgeber hätten diese erschaffen. Die folgenden Zeitalter gehen gläubig fort auf der angetretenen Bahn und leben so in der Tat nicht ein eigenes öffentliches Leben, sondern sie wiederholen nur ein ehemaliges Leben. Diese ruhige bürgerliche Liebe will gewisses Recht, innerlichen Frieden, Arbeit und Erwerb. Aber das alles sei nur Mittel, Bedingung und Gerüst dessen, was die wahre Vaterlandsliebe wolle, das Aufblühen des Ewigen und Göttlichen in der Welt, immer reiner, vollkommener und getroffener im unendlichen Fortgange, im Fortgange nämlich desjenigen Ewigen und Göttlichen, das sich in dem Leben dieses Volkes verankert, in seiner Geschichte versichtbart hat und in stets neuer Wirklichkeit durch das Volk schreiten will. Für diese Vaterlandsliebe gilt die obige Definition des Volkes als einer Gemeinschaft von Menschen, die sich gegenseitig leiblich und geistig erzeugen, und deren Gesamtheit unter einem gewissen besondern Gesetze der Entwicklung des Göttlichen aus ihr steht.

Wir haben oben von Fichte gehört, jedes Volk habe seine besondere Weise, wie sich Gottes Dasein[1]) im Dasein dieses

[1]) Fichte unterscheidet göttliches Sein und göttliches Dasein. Das ist keine glückliche Terminologie. Weit besser ist es, mit Ekkehart

Volkstums gestalte. Seine metaphysische Wirklichkeit gehe in unwiederholbar eigentümlicher Art durch jede nationale Geschichte. Darum ist es immer ein übersinnliches Erleben, wenn den Einzelnen die Vaterlandsliebe ergreift. Da öffnet sich der Blick für den Gotteswert, der in dem Eigenleben seiner Nation versichtbart wird, und er erfühlt, daß wir als Volk gar keine andere Wirklichkeit haben als in der Behauptung unserer deutschen Geistigkeit über dem Strome unseres Blutes. Dieser Himmel zusammenhängender deutscher Geistigkeit bleibt immer nur über den Menschen deutschen Blutes gespannt. Dem Ausländer können je und je nur einzelne Sterne dieses Himmels scheinen. Besser gesagt: das geistige Deutschtum gleicht einem Strome, dessen Quellen deutsche Seelen sind. Er ist nicht, er wird beständig. In jedem Einzelnen muß er sich neu erzeugen, um da zu sein. Bei wem er sich erzeugt, — es geschieht, wenn man sich vom Gesichte deutschen Volkstums zu Dienst und Opfer bewegt fühlt —, der weiß, daß Göttliches, nämlich die stets werdende Wirklichkeit der deutschen Geschichte, auch ihn ergriffen hat und ihn berufen hat, zum Werkzeuge ihrer nächsten Gestaltung zu werden.

Das ist nationalreligiöses, metaphysisches Erleben. Mit Vergötzung hat dies Erleben nichts zu tun. Es läßt sich denken, daß man in seinem bloßen Sein den Staat vergötzt, dessen

---

wesende Gottheit (bzw. wesende Ewigkeit) und werdende, in Seelen sich gebärende Göttlichkeit zu unterscheiden. Dann ist jedes Mißverständnis ausgeschaltet, als meine die Rede Ekkeharts oder Fichtes von Gott (oder die meinige) ein persönliches Dasein, ein Selbst. Jedes Selbst unterscheidet sich von anderem Selbst. Gottheit und Schicksal, Tod und geistiges Leben überwuchten alles Selbst. Jedes Leben „verwest", wenn die Kräfte seiner Besonderung von den Kräften der Umgebung überwogen werden. Menschliches Leben aber wird verwesentlicht, d. h. umgewest, indem sich Wertgehalte darin schaffen. Das nennen wir „Die Selbsterschaffung von Göttlichkeit in uns". Wen diese Wesensmacht erfüllt, der ist hinausgehoben sowohl über das Phantom eines gedachten Gottes, wie über das Vernichtungsantlitz des Todes. Das Leben der Ewigkeit im Menschen verändert die Erscheinung seines Todes in der Zeit. Dieser erscheint nun, gegenüber allem Grauen der Verwesung, wie eine Verwesentlichung anderer Art in Händen der Ewigkeit.

Form alle Deutschen, die ihm angehören, in Recht und Macht umfaßt, oder man vergötzt in seinem bloßen Sein das Blut, das in den Adern jedes Deutschen fließt, oder man vergötzt in seinem angenommenen Sein einen deutschen Jahwe, der die Geschicke des Volkes mit besonderer Huld führe. Aber das geistige Deutschtum ist immer nur da in seinem Geborenwerden. Wir sind in seine geschichtlichen Bezeugungen hineingestellt, damit sich bei uns die Liebe öffne, in der es sich mit neuen Ewigkeitsgehalten öffne. So gibt es keinen Fetisch für unsere Überheblichkeit ab, sondern weckt unsere Verantwortung für eine Welt von Aufgaben.

Welche Summe von Menschlichkeit ballt sich schon in der Forderung nach sozialer Gerechtigkeit zusammen, die der volkliche Staat allen seinen Einzelnen schuldet, und die jeden Einzelnen bereit machen muß, auf Eigennutz zu verzichten, wenn es dem Gemeinnutz und dem menschenwürdigen Dasein in jeder deutschen Hütte gilt! Wie ernst rüttelt an uns die Forderung, in unserm leiblichen und geistigen Gebahren die Blutsehre des Deutschtums zu vertreten, uns körperliche Zucht aufzuerlegen für die biologische Zukunft unseres Volkes, den Geist deutscher Liebe, deutscher Ehre, deutschen Familienlebens rein zu erhalten, wie wir es bei Pestalozzi von der Gertrud lesen, oder bei Bernhard Kummer: „Wo irgend schon ein Herz in noch so junger Liebe schlägt, da wirbt auch schon ein Muttertraum um eine ganze Liebe, da will das Tor ins Lebensland sich öffnen und will zwei Seelen Heimat darin geben (Bernhard Kummer, „Die deutsche Ehe").

Zu gleich hoher Verpflichtung rufen uns die deutschen Geisteswerte in Kunst und Wissenschaft, Philosophie und Religion. Wir sollen ihren Gehalt in der deutschen Geschichte bei uns aufnehmen und weiter entwickeln. Das deutsche Wesen ist langsam gereift und dem entspricht, daß der Einzelne nur langsam das innere Verstehen davon und so sein eigenes Selbstverstehen gewinnt. Darum sind wir so ausgesetzt der Überrumpelung durch fremden Glanz, der sich leichter in uns hineinstiehlt, als die deutsche Tiefe aufglänzt. Gerade uns gilt es zu wissen, daß der Mensch eine geistige Heimat haben

muß, wenn er sich nicht verlieren will, und daß wir nur Seele haben, wenn wir das Land der Deutschen mit der Seele suchen. Da gibt es eine letzte innere Treue, die noch lange nicht Verschlossenheit gegen anderes sein muß. Die Forderung solcher geistigen Haltung gehört auch zu der Aufgabenwelt, in die uns religiöses Volkserleben stellt.

Dazu tritt das Liebesgebot, das stets als das unmittelbarste und heiligste empfunden worden ist, daß man für das große Ganze, aus dem heraus man lebt, auch sterben könne. In der Todesbereitschaft für die Freiheit und den Bestand des Vaterlandes liegt, daß das Triebmenschentum in uns ausgelöscht ist und die ewige Wirklichkeit des Volkstums durch unsere Seele schreitet.

Kurz, das religiöse Erlebnis von Volk und Vaterland kommt mit einer ganzen Welt von Aufgaben über uns, die alle zusammengreifen. Eine unvergleichliche Konzentration und Nähe des sittlichen Bewußtseins ist hier geöffnet. Wer in diesem Gottesatem lebt, der lebt in einer Edelkeit, die über das punktuelle Liebestum der christlichen caritas weit hinausreicht. In solchem Aufgabenkreise spannt sich eine reichere Kraft innerer Erziehung, eine tiefere Erfüllung des geistigen Menschen, eine ausladendere Mannigfaltigkeit der sittlichen Beziehungen, eine geschlossenere Ganzheit des Denkens, Wollens, Fühlens und Handelns, als in jeder kirchlichen Religiosität. Ich weiß, daß das bestritten wird, und weiß auch, daß ein Hin- und Herfliegen zugespitzter Pfeilworte den Streit nicht entscheiden kann. Es kommt auf den Beweis der Kraft und der Tat an. Hier vertraue ich, daß die neue Art religiösen Erlebens, mit der das metaphysische Deutschtum uns antritt, nicht Gewaltmenschen bilden wird, sondern Adelmenschen im Adel deutscher Geistigkeit.

§ 12. Heilige Bruderschaft

Fichtes Reden sind eine Metaphysik des Deutschtums. Er sagt das, was er zu sagen hat, als Meister einer original-deutschen Weltanschauung, zu der wir Heutigen, von Naturalismus und Biologismus umsponnen, erst langsam wieder vor-

dringen. Die anderen völkischen Denker, mit denen wir es zu tun hatten, stehen zwar auch jenseits der Kirchentheologie. Die Kleider des Protestantismus und des Katholizismus sind von ihnen abgefallen. Aber in den Ansatz ihres Denkens gehört doch immer die artfremde Vorstellung von einem persönlichen Gott, so viel Mühe sie sich geben, zu zeigen, daß diesem Gott an artdeutschem Wesen und an deutscher Geschichte liege. Das bedingt innere Unstimmigkeiten. Freilich ist es bequemer, sich an das statische Gebilde einer fremden Geistigkeit anzulehnen, als daß man, vom Strome dynamischen Denkens ergriffen, entschlossen die Küste Palästinas hinter sich läßt.

Im Herzen tragen sie alle Deutschland, aber in unterschiedlicher Weise. Auf der einen Seite rücken Fichte und Lagarde, auf der anderen Seite rücken Arndt und Maurenbrecher näher zusammen. Fichte und Lagarde betonen die deutsche Art. Fichte betont sie in ihrem geschichtlichen Ausdruck; Lagarde möchte das reine Gesicht unserer Stammnatur wiederherstellen. Arndt und Maurenbrecher betonen das deutsche Brudertum.

Das sind keine Gegensätze. Die brüderliche Verbundenheit deutscher Menschen versteht sich auch für Fichte und Lagarde. Fichte will nicht nur, daß jeder Deutsche bei sich „das auf sich selber ruhende und aller Abhängigkeit durchaus unfähige nationale Selbst" darstelle, sondern auch, daß sich die deutschen Menschen im Bewußtsein ihrer Wesensgleichheit alle miteinander die Hände reichen und die Schlagbäume wegräumen, hinter denen sie sich in verschiedenen Ständen, Bildungsschichten und Religionen auseinander gelebt haben. Lagarde schreibt: „In der moralischen Welt haben wir es nicht mit einem Nebeneinander, sondern mit einem Organismus zu tun, dessen Glieder sich weit näher angehen, als die Häuser von Nachbaren."

Auf der anderen Seite legt Arndt immer wieder den Finger auf die leiblich-seelische Art des deutschen Menschen. Er spricht von „den zarten und geheimen Geistern des deutschen Wesens", die vom Rheine her in alle deutschen Lande aus-

geflossen seien, von „dem unerschöpflichen Schatze deutscher Art, Sprache und Geschichte", der dort niedergelegt sei, von dem die fernsten deutschen Brüder zu holen kämen, und welcher doch nicht ausgeleert werden könne (vgl. Bd. I, S. 591). Ebenso liegt es nach Maurenbrecher an der noch offenen Innerlichkeit des deutschen Wesens, daß Gott gerade die Deutschen erwählt hat, Träger seines neuen Heilsplanes an die Menschheit zu sein.

Kurz, immer streben sich die beiden Seiten der Deutschheit, deutsche Nationalität und deutsches Brudertum, zu durchdringen. Nur liegt der metaphysische Nachdruck bei Fichte und Lagarde auf dem nationalen Sein, bei Arndt und Maurenbrecher auf dem Brudersein der deutschen Menschen. Die Art des Gottestums im Volkstum wird dementsprechend hier und dort verschieden gewendet. Die philosophische Überlegenheit Fichtes bedingt, daß es ihm gelungen ist, die Ewigkeitstiefe des nationalen Daseins großzügig herauszuarbeiten. Aber es fehlt an einer gleichwertigen Metaphysik des deutschen Brudertums. Arndt und Maurenbrecher konnten von ihrem theologischen Ausgangspunkte den dynamischen Weg zu einer solchen Metaphysik nicht finden.

Auch heute ist wohl der nationalsozialistische Staat auf volkliche Brüderlichkeit eingestellt, aber vielen deutschen Menschen fehlt die Gewißheit von der Ewigkeitstiefe dieser Brüderlichkeit. Sie fühlen sich durch Biologie auf ihr statisches Volkstum ausgerichtet, der nordische Lebensstil gibt ihnen alles. Nicht fühlen sie sich durch Religion in die Seelen durchflammende Dynamik der volklichen Bruderschaft hineingestellt. Ihnen sei mit Goethe in den „Vier Jahreszeiten" zugerufen:

„Was ist heilig? Das ist's, was viele Seelen zusammen
bindet, bänd' es auch nur leicht, wie die Binse den Kranz.
Was ist das Heiligste? Das, was heut' und ewig die Geister
tiefer und tiefer gefühlt, immer nur einiger macht."

Wir dürfen die beiden ersten Verse auf das Ideal volklichen Lebensstiles beziehen, das heute in uns lebendig ist, die beiden

letzten Verse auf den Willen, unser Leben und alles öffentliche Leben auf völkische Bruderschaft einzurichten. Beides ist heilig, aber heilig in verschiedener Tiefe.

Ideale verbinden zwar viele Seelen, so auch das Ideal eines nordischen Lebensstiles, aber sie „binden nur leicht, wie Binsen den Kranz". Denn sie verbinden die Menschen nicht unmittelbar miteinander, sondern stiften nur mittelbar und in Grenzen gegenseitige Nähe der Menschen. Schwächt sich das Ideal ab, erscheint es undurchführbar, oder machen ihm andere Ideale den Rang streitig, so erlischt die Einigkeit der Menschen. Sie erzeugen gewissermaßen nur ein magnetisches Verbundensein der von ihnen angezogenen Menschen, kein organisches Einheitsleben.

Dagegen ist „die Einigkeit der Geister, tief und tiefer gefühlt", selbst das Heiligste. In der tiefsten Seelengemeinschaft von Menschen entbindet sich eine unsichtbare Realität, eine übersinnliche Macht, die, durch ihren Bund geweckt, einheitlich jeden Einzelnen durchlebt. Ihr schöpferischer Hauch macht aus ihnen allen zusammen einen geistigen Organismus. Jeder Einzelne wird von innen ergriffen, so, daß er sich nur als Glied dieses Organismus fühlen kann und fühlen mag. So empfanden unsere Vorfahren das Geheimnis der Sippengemeinschaft. Sie war ihnen ein heiliges Midgard, innerhalb dessen allein es Segen, Frieden, Freude gab; außerhalb desselben fielen Fremde und Ungemach in die Seelen ein. Die Frühgermanen spürten die metaphysische Tiefe des beseelten Bundes. Sie erlebten, daß sich mit ihrem ineinander verflochtenen Dasein ein inneres Licht entzünde, das, von ihrer Willensverkettung genährt, jeden Einzelnen mit Weihe durchdringe.

Aber bestätigt sich hiermit nicht gerade die Auffassung, daß wahre Seelengemeinschaft nur dort möglich sei, wo man den eigenen Lebensstil, insbesondere den, der nach nordischem Vorbilde ausgerichtet ist, bei anderen wiederholt sieht? Zwar trug bei den Frühgermanen das Sippen*gefühl* die Sippengemeinschaft. Aber es *schied* auch Sippe von Sippe! Der

Einheitsatem, mit dem sich ein Volk durchdringt, weht aus den Firnenhöhen und den Erdbeben der Geschichte.

Gewiß kommt es auf das Bewußtsein unseres gemeinsamem Wesens an. Dies Bewußtsein kann sich in doppelter Richtung entfalten. Es kann unser wissenschaftliches Denken, und es kann unser ethisches Wollen in Bewegung setzen.

Wir können uns erstlich darauf stürzen, zu erkennen, wie die deutsche Art aussieht, bzw. wie die deutsche Urart ausgesehen hat. Das ist Sache der Wissenschaft, die uns die Kunde von unseren germanischen Vorfahren zuträgt. Die Beschäftigung mit dieser Wissenschaft mag den Wunsch erwecken, den angestammten Lebensstil bei uns zu erneuern. Aber über diesen Lebensstil ist die Geschichte gegangen. Er ist in das deutsche Wesen eingeschmolzen, das die Jahrhunderte geprägt haben. So wie er ursprünglich gewesen ist, kann er nicht wieder belebt werden, so wenig, wie ein geschliffener Diamant seine Rohform wieder erhalten kann.

Indessen das Bewußtsein unseres gemeinsamen Wesens kann sich auch anders entfalten. Es kann unmittelbar unser ethisches Wollen in der Richtung zueinander und füreinander beleben. Im Gefühle ihrer Blutsverbundenheit können sich die deutschen Menschen alle mit geschwisterlichen Augen betrachten und einander mit geschwisterlichen Herzen begegnen. Sie werden dann bestrebt sein, diese ihre geschwisterliche Verbundenheit in allen ihren öffentlichen Einrichtungen auszudrücken, so daß sie alle zusammen gleichsam einen Organismus bilden, wo kein Glied ohne das andere sein will, und jedes Glied dem anderen Kraft und Förderung zuströmt. Ist nur das Gefühl unserer Verbundenheit stark und stellen wir diese Verbundenheit in unserm eigenen Leben und in unserem staatlichen, kulturellen und wirtschaftlichen Zusammenleben dar, so kommt es nicht so sehr darauf an, was manche unter uns mit aller Gewalt versuchen möchten, unsere nordische Stammnatur bei uns wiederherzustellen, um sie in allen Äußerungen unseres eigenen und gemeinschaftlichen Daseins er-

scheinen zu lassen[1]). Man kann den Lauf der Zeiten nicht umdrehen. Deutsches Wesen hat sich in der nachfolgenden Geschichte recht eigentlich erst geprägt, nicht selten im tiefsten Bewußtwerden seiner selbst unter sicherer Abtrift von fremder Geistigkeit. Welcher Abgrund trennt die „deutsche Mystik" eines Ekkehart von der griechischen und romanischen Mystik, wie himmelweit unterscheidet sich der dynamische „deutsche Idealismus" vom statischen griechischen Idealismus! Solche Blütenperioden der deutschen Seele streben nach Verbindung. In der Richtung auf diese vorwärts zu schreiten entspricht unstreitig mehr dem lebendigen Quellen unserer Volkheit, als zu den Urzeiten zurückzukehren. Gewiß ist die Kunde von unseren germanischen Vorfahren ein notwendiges Stück für unsere Selbstverständigung. Sie hilft uns mit, um zu erkennen, worin wir überfremdet worden sind. Aber Bekenntnis zum Volkstum ist mehr als das gelehrte Wissen von unserm gemeinsamen Urgrund, von dem Gesicht, das er noch unberührt von dem Griffel der großen Geschichte zeigt. Jenes Bekenntnis lebt in dem unauslöschlichen Gefühl, das der Weltkrieg in uns geweckt und hinterlassen hat. Es ist das Gefühl davon, wie unverstanden unser Volkstum in der Welt der anderen Völker ist, wie fremd sie uns sind und bleiben, und wie geneigt sie sind, sich feindlich gegen uns zu stellen.

Damals erkannten sich die Deutschen der ganzen Welt an der Gemeinschaft der Wesensart, der Sprache, der Sitten, der geschichtlichen Erinnerungen, und sie alle wurden durchschüttelt von der ungeheuren Bedeutung, die das Schicksal des Mutterlandes für den fernsten Sohn in der Fremde hatte. Da-

[1]) Die brüderliche Verbundenheit aller deutschen Menschen zueinander ist schon unser Bekenntnis zu deutschem Volkstum. Der Wunsch, unser Leben und Zusammenleben so germanisch wie möglich zu gestalten, darf nicht an die Stelle jenes Bekenntnisses treten. Genug, wenn wir durch die Wissenschaft von der frühgermanischen Art und ihrer Anreicherung in der deutschen Geschichte unser deutsches Wesen als unser innerstes Eigentum recht verstehen lernen und es bei uns und den deutschen Brüdern aus der Überfremdung heimholen!

durch sind sich für immer die deutschen Menschen näher gerückt, auch sind ihnen endlich die Augen aufgegangen (bzw. durch die nationalsozialistische Bewegung sind ihnen die Augen eingesetzt worden) dafür, wie wenig der Weltlage, die die Deutschen zu einem einigen Volk von Brüdern nach außen zusammengerissen hatte, der unbrüderliche Geist im Innern des Altreiches und noch lange nachher entsprochen hat.

Heute ist es so, als ob eine letzte Tiefe in den deutschen Seelen danach drängte, daß sie alle zusammen empfinden, es könne nichts Heiligeres geben, als ihre brüderliche Verbundenheit. So lange nicht in diesem Gefühle alles sonstige religiöse Empfinden verbrannt ist, das uns aus der Fremde zugeführt worden ist, so lange ist die Einigkeit der deutschen Menschen nicht vollkommen, und die innerste Tiefe der deutschen Seelen bleibt unruhig.

Der Glaube an einen persönlichen Gott, der in ewiger Existenz der Welt und den Seelen gegenübersteht, und dem man immer meint dienen zu müssen, verschüttet die Seelennähe der deutschen Menschen. Da denkt man nicht daran, daß die Verkettung menschlicher Willen einen Kontakt geben könnte, darin sich innere Ewigkeit als übersinnliche Wertgröße entlädt. Da dreht man mit Lagarde den Sinn der Goetheworte um und behauptet: erst müsse ein Heiliges gemeinsam verehrt werden, damit „auf dem gemeinsamen Wege aufwärts zu Gott einer dem anderen immer näher komme". Oder auch man meint, daß ein Heiliger gemeinsam verehrt werden müsse, damit die Scheidewände zwischen den Seelen fallen. Die deutschen Menschen sind immer geneigt, solche Heilige auf den Thron zu setzen, jeder den seinigen, und verlangen dann, daß sich auch andere vor diesen neigen müßten, ehe sie ihnen den Bruderkuß geben. Solcher Heiliger ist den einen der israelitische Gott, den anderen ihr stilechtes Nordentum; welch wunderlicher Geschmack beides zu verbinden und diesem asiatischen Gott die Idee des nordischen Menschentums beizulegen! Einem Dritten ist mit dem jüdischen Denker Spinoza das Naturgesetz heilig oder gar „das Gesetz schlecht-

hin", das wie ein ausgehöhlter, auf Flaschen der Abstraktion gezogener Wille Gottes ist, sofern es nicht etwa nur ein anderes Wort für „Weltgeist" oder für „Ich weiß nicht, was soll es bedeuten" ist. Ein vierter Heiliger ist das Bildungsideal, ein fünfter ist das Kulturideal.

Merkt man denn nicht, daß wir in einem deutschen Völkerfrühling stehen, der alle diese Heiligen hinwegfegt? Der von selber bewirken müßte, daß sich die Seelen aller in die große Gemeinschaft aller und damit gegeneinander öffnen? Erst wer das merkt, der hat deutsche Religion im Herzen. Er erlebt bei sich das Himmelreich, das sich in der Seelenverschwisterung der Menschen eines zur Gemeinsamkeit aufwachenden Volkes aus der Mitte der Ewigkeit immer neu entsiegelt.
